Ökologie und Anarchie

Positionen für das Überleben der Menschheit

Band 1: Aktuelle Diskussionen



Gustav Landauer Initiative

Impressum
1. Auflage Januar 2021
Gustav Landauer Initiative (Berlin)
https://gustav-landauer.org
Nachdruck mit Quellenangabe erbeten.
Abbildungen, sofern nicht anders angegeben,
stammen aus dem Archiv der Initiative.

Titelbild: Sonnenuntergang am Liepnitzsee, einem der letzten Klarwasserseen Brandenburgs. Einige Ökologen gehen davon aus, dass sich in den nächsten Jahren der Charakter sämtlicher Klarwasserseen durch Nährstoffeintrag entscheidend verschlechtern wird.

Inhalt

Einführung

Viele Beobachter*innen rieben sich die Augen, als 2019 die „Fridays-for-Future“ und „Extinction-Rebellion“ Bewegungen die Schlagzeilen bestimmten. Plötzlich ließen Schüler*-innen für das Überleben der Menschheit freitags den Unterricht ausfallen, besetzten Straßen und Plätze und wagten die eingeübten Tagesrituale der chronisch gestressten Konsumgesellschaft zu stören, ebenso wie den Straßenverkehr. Weltweite Klimastreiks beherrschten die Schlagzeilen. Regierungen und Konzernchefs empfingen huldvoll die jungen Aktivist*innen, versprachen – wie stets in solchen Situationen – Besserung, versuchten bekannte Akteure mit gut dotierten Berater*innenverträgen ruhig zu stellen und wussten aufgrund ihrer Erfahrungen, wie schnell derartige mediale Wellen steigen und fallen. Nur Geduld – und der Spuk ist vorüber! Geändert hat sich seither substantiell nicht viel.

Mittlerweile verdrängte die Corona-Pandemie die Klimaproteste aus den Schlagzeilen, einige Aktivist*innen verschleißen sich seither im Klein-Klein der konkreten Gremienarbeit, ebenso wie viele andere aus ihrer ökologisch bewegten Vorgängergeneration. Doch viele von jenen sind längst in den weichen Sesseln der Macht angekommen und haben – um Pensionen und Posten reicher – ihren Frieden mit den Konzernen gemacht und träumen von der Vereinbarkeit von Wachstum, Ökologie und bürgerlicher Behaglichkeit.

Es bleibt abzuwarten, ob die junge Generation einen erneuten Anlauf nimmt, um gegen die stillschweigende Zustimmung der Mächtigen zum Klimatod des Planeten in allerletzter Stunde aufzubegehren. Die erforderlichen Maßnahmen für die Vermeidung des Klimakollaps sind seit den achtziger Jahren von zahlreichen Wissenschaftler*innen ausgiebig beschrieben worden. Es fehlt nicht an konkreten Vorschlägen, aber an umfassender Einsicht und tatsächlichem Umsetzungswillen.

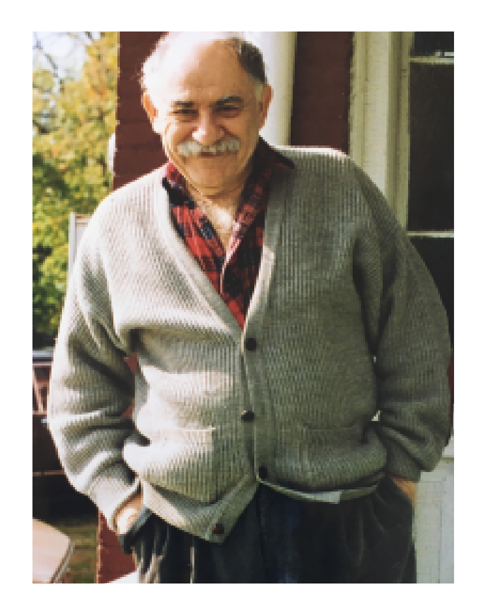
Im ersten Teil des vorliegenden Readers werden einige Beiträge zur aktuellen Diskussion seit den achtziger Jahren aus libertärer Sicht wiedergegeben, die nur schwer aufzufinden sind und die die politischen Voraussetzungen für eine konsequente Klimapolitik skizzieren. Er wird abgeschlossen mit einer Bibliographie der in deutscher Sprache übersetzten Beiträge von Murray Bookchin (1921-2006), dessen Werke in der verlängertenTradition von Gustav Landauer und Peter Kropotkin stehen und die im deutschsprachigen Raum kaum rezipiert wurden. Die Bedeutung seines Werkes für ein neues Denken der Be-

ziehungen zwischen Mensch und Natur können die Grundlagen sein für den Aufbruch zu einem selbstbestimmten Leben, das den Wert einer intakten Umwelt für kommende Generationen höher schätzt, als den kurzfristigen Profit für wenige.

Der zweite Teil des Readers enthält historische Beiträge, die zeigen, dass sich die Anfänge des ökologischen Denkens von libertären Positionen nicht trennen lassen.

Angeregt wurde die Zusammenstellung in einer engagierten Diskussion über den Klimastreik und die libertären Ansätze für eine neue Klimapolitik, die im Oktober 2019 bei der Freien Arbeiterinnen- und Arbeiter-Union in Berlin stattfand.

Berlin, am 100. Geburtstag von Murray Bookchin



Murray Bookchin (1921-2006)
Quelle: Debbie Bookchin, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz by-sa-2.0-de, URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Murray_Bookchin_in_Burlington.jpg?uselang=de

Ökos und Anarchist*innen

Ein Interview mit José Ardillo,
erschienen in der Le Monde Libertaire N° 1796, Juni 2018
Von: Stéphane G., Le Monde Libertaire;
Übersetzung: Ben Bon (ben-bon@riseup.net)
aus: Gai dao Nr. 101, S. 23-25

Anmerkung der Übersetzung:
Gerade im Hinblick auf die stattfindende Klimakatastrophe finde ich die theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Themenfeld Mensch – Natur – Herrschaft im deutschsprachigen Raum erschreckend inexistent. Das im Interview angesprochene Buch beschreibt dabei verschiedenste Menschen (Reclus, Landauer, Mumford, Ellul, Illich, Huxley) die, auf die eine oder andere Weise, Ökologie und libertäre Positionen verbinden. Im Bezug auf die aktuelle gesellschaftliche Relevanz vermisse ich doch ein paar mehr anarchistische Positionen zu diesem Thema. Diese Übersetzung versucht dazu einen kleinen Beitrag zu leisten. Gerne freue ich mich über Hinweise zu guten Texten. Der beste mir bisher bekannte Text stammt aus dem Jahr1987! Das Kapitel „Ökologie und Anarchismus“ in: „Weniger Staat – Mehr Gesellschaft“ von Rolf Cantzen, lesenswert gerade auch im Hinblick auf Rojava.

ML: José, in deinem letzten ins Französische übersetzte Buch „La liberté dans un monde fragile“ („Die Freiheit in einer fragilen Welt“, erschienen bei L’echappée 2018) wirfst du einen Blick auf die libertären Ideen verschiedener Autoren mit Bezug auf die ökologischen Probleme von gestern und heute. Deine Frage ist, wie wir uns eine freie Gesellschaft von autonomen Individuen in einer Welt mit begrenzten Ressourcen erarbeiten können. Ist das ein Hindernis oder eventuell eine Chance? Du distanzierst dich von der Idee einer Überflussgesellschaft und einem gewissen Glauben an den technischen Fortschritt, der bei anarchistischen Theoretiker*innen beliebt ist. So legst du den Schwerpunkt auf Aspekte im revolutionären Milieu, die deiner Meinung nach zu oft ausgelassen oder verkürzt diskutiert werden. Dennoch ist die Suche nach Ästhetik, das Interesse an der Poesie, der Literatur und dem Handwerk und die Verbindung mit der natürlichen Umwelt bei einigen Autor*innen zu finden.

José: Das stimmt, und um deine Äußerungen zu vervollständigen, würde ich dazu sagen, dass eine echte Freiheit, egal ob persönlich oder politisch, sich nur im Rahmen dieser Begrenzungen verstehen lässt. Freiheit existiert nicht in der Welt der Allmacht oder Unsterblichkeit. Der fortschrittsgläubige Traum enthält eine absurde Idee, dass wir uns als eine Art von-

Göttern verstehen (wir sollten nicht vergessen, dass eine der ersten futuristischen Dystopien – die von Wells „Men like gods“ – hieß. Innerhalb der anarchistischen Bewegung gab es einige in einem gewissen Sinn fortschrittsgläubige Strömungen, andere waren zurückhaltender und weniger verblendet. In meinem Buch erforsche ich vornehmlich letztere.

ML: Wie erklärst du das Fehlen anarchistischer Frauen in diesen Bezügen? Ich denke zum Beispiel an Emma Goldman, die die Zeitschrift „Mother Earth” leitete und gesagt hat: „Wenn ich nicht tanzen kann, will ich eure Revolution nicht.”

José: Es ist wahr, dass wir bei Goldman zahlreiche nützliche Bestandteile für eine heutige Reflexion finden. Dennoch hat Goldman den Aspekt der Ökologie nicht vertieft. Zufällig bringe ich bald einen Artikel über den Dialog zwischen Goldman und Aldous Huxley bezüglich Ökologie und Revolution heraus. Außerdem hat Simone Weil ein aufschlussreiches Essay über das Problem der Freiheit und der Notwendigkeit aus einer libertären Perspektive geschrieben: „Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung“. Ich behaupte nicht, dass das Buch allumfassend ist – Simone Weil taucht dort nur sehr kurz auf. Ich möchte daran erinnern, dass das erste Buch, welches ökologischen Alarm geschlagen hat – „Der stille Frühling“ von Carson – von einer Frau geschrieben wurde. Ich denke jedenfalls nicht, dass ich das Fehlen von Referenzen von Frauen erklären kann, ohne in Klischees zu verfallen.

ML: Dein Buch beginnt mit der Frage nach den „Bevölkerungswissenschaften” oder dem „Pronatalismus” (beliebt bei Religiösen und Patrioten), sprich die von Malthus (aus einer reaktionärenPerspektive) initiierte Debatte, über die mögliche Anzahl von Menschen auf diesem Planeten im Hinblick auf die verfügbaren Ressourcen. Malthus wurde von Beginn an von Godwin und später durch Kropotkin widersprochen. Um 1900 gab es etwas mehr als 1,5 Milliarden Menschen auf der Erde, heute haben wir die Grenzen von 7,5 Milliarden überschritten und diese Zahl vergrößert sich ständig. Immer mehr Mensche leben im städtischen Raum. Trotzdem scheint diese Frage bei den Revolutionär*innen und den Gruppen der Wachstumskritiker*innen[1] immer noch tabu zu sein. Beschäftigen sich anarchistische Strömungen verschiedener Länder mit der Problematik? Welchen Platz lassen wir anderen Bewohner*innen auf der Erde (Tieren und Pflanzen), den unberührten Gegenden?

José: Das sind tatsächlich große Fragen! Ich denke allerdings, dass eine überbevölkerte Welt – selbst durch eine ganz und gar maßvolle und tugendhafte Bevölkerung – erstickend wäre. Der Ökologe Daly spricht in Bezug auf die Gegenwart von einer „vollen Welt”, ein Konzept, das Anklang gefunden hat, welches ich jedoch banal

finde. Ich denke einfach, dass eine
Welt, wo keine wilden und unbewohn-
ten Flecken zu finden wären, eine Welt
ohne Geheimnisse, ohne Schönheit
und ohne Abenteuer wäre ... Die neo-
malthusianische Besorgnis ist am ehe-
sten bei den Anarcho-Primitivist*in-
nen vertreten.

ML: In deinem Buch haben wir eine
zweifache Sicht auf die libertären Mi-
lieus in Verbindung mit den ökologi-
schen Grenzen des Planeten: Diskus-
sionen aus Spanien und Frankreich.
Welche Punkte der Übereinstimmung
oder Unterschiede siehst du heutzuta-
ge? Ebenso sprichst du die Bedeutung
und Schwächen der zwei radikal-öko-
logischen Strömungen in den USA an:
die soziale Ökologie und die Tiefen-
ökologie. Sind diese Debatten auch in
Europa präsent?

José: Um auf die erste Frage zu ant-
worten, denke ich, dass es Überein-
stimmungen gibt, die aber nicht aus-
reichend sind. Auf der einen Seite gibt
es einen großen Teil des Anarchismus,
der unmerklich in einen einfachen An-
tikapitalismus oder Antifaschismus
abgleitet und andererseits die Umwelt-
bewegungen, gefangen in einem staat-
lichen Reformismus oder in einer Su-
che nach privatem Wohlbefinden. Au-
ßerdem ist auf beiden Seiten eine Ab-
wesenheit konsequenter Technologie-
kritik festzustellen.Was die Debatte
zwischen sozialer Ökologie und der
Tiefenökologie betrifft, ist sie in Euro-
pa wenig präsent außerhalb von Rand-
gruppen, wie die der Primiti-vist*in-
nen zu Beginn dieses Jahrhunderts
(Erb*innen von Zerzan und Kacins-
ky). Ich kenne zum Beispiel weder
Zeitschriften noch Gruppen in Frank-
reich.

ML: Die materielle Industrialisierung,
angeblich „losgelöst" von der Welt,
erschafft eine Technologie, die die In-
dividuen und die Bevölkerung ein-
rahmt und die sogar die sozialen Be-
ziehungen bestimmt. Technologie zu-
gunsten des Staates (Kontrolleur!) und
der Multinationalen, die daraus Profit
ziehen. Wir können sehen, dass sich-
unter den anarchistischen Kritiker*in-
nen verschiedene Praktiken in den
Vordergrund drängen, um der techno-
logischen Totalität etwas entgegen zu
setzen; eine Wiederkehr des Hand-
werks, hin zu den einfachsten Bedürf-
nissen, die Beteiligung in Kooperati-
ven, die Gründung von Orten mit
größter Autonomie und möglichst au-
ßerhalb der kapitalistischen Gesell-
schaft. Was denkst du über die Mög-
lichkeit dieser Enklaven? Und können
sie gesellschaftliche Veränderungen-
anstoßen? In der ZAD von Notre-Da-
me-de Landes sehen wir, dass der
Staat sich weigert, Land ohne Besitz-
urkunde, ohne Besitzer*in und in kol-
lektiver Verwaltung bewirtschaftet an-
zuerkennen ...

José: Ich antworte mit Ja – unter der
Voraussetzung, dass sich diese Erfah-
rungen erfolgreich verbinden lassen,
durch die Mittel einer gemeinsamen
Sprache und Bestrebung über alle
Grenzen hinweg. Jedoch gibt es heut-
zutage eine enorme Zersplitterung, die
das verhindert.

ML: Außerdem, wegen des aktuellen Verlustes von bestäubenden Insekten und Vögeln, können wir uns fragen, ob eine autonome Landwirtschaft, ob individuell oder kollektiv, am Rande der Marktgesellschaft mittelfristig noch möglich sein wird. Es ist bereits ein Bestäubungsroboter entwickelt worden! Und diese Roboter müssten gekauft werden, um von den Früchten des eigenen Gartens zu leben ... Kann das Eröffnen alternativer Orte, die ein einfaches Leben praktizieren, die Dinge letztlich fundamental verändern, während das System sich entweder daran anpassen oder sich unentbehrlich für deren Lebensfähigkeit machen kann?

José: Das ist noch immer eine schwierige Frage! Vielleicht dienen diese alternativen Wege nur dazu, würdig zu leben und politische Perspektiven außerhalb großer Massenstrategien beizubehalten. Heutzutage ist es aber schon etwas! Es gilt zu bedenken, dass wenn wir uns einmal entschieden haben einen kollektiven Selbstmord zu begehen, wir die Verantwortung von der Art und Weise, wie wir leben, tragen werden müssen. Dieser Verantwortung kann nicht entgangen werden – ausgenommen man verfällt der Unaufrichtigkeit oder der Illusion. In diesem Sinn zu leben, heißt Übereinstimmungen mit unserem Ideal zu suchen, was zwangsläufig bedeutet Zugeständnisse zu machen. Und es braucht gar nicht so dramatisch hingenommen werden. Es gibt immer noch Dinge, für die es sich zu kämpfen lohnt. Es ist wahr, die Umweltbedingungen, in welchen wir leben, könnten derart extrem werden, dass alle Optionen unmöglich werden. Aber an diesem Punkt sind wir noch nicht. In Wahrheit ist niemals der Moment sich zu entmutigen, weil nochmals, nachdem der [kollektive, A.d.Ü.] Selbstmord verworfen ist, die Hoffnungslosigkeit nicht mehr ist als ein Alibi, um die Anpassung zu rechtfertigen. Alles, was wir uns gewissenhaft aufbauen, wird eine Bedeutung für uns und die nächsten Generationen haben. Eine Ideengemeinschaft zu bilden ist ein guter Anfang. Und wenn wir uns außerdem verstärkt um praktische Dinge zusammentun, ist das noch besser. Ich habe zuvor eine Anspielung auf eine gewisse Zersplitterung gemacht ... Das Problem dabei ist folgendes: Wenn sich eine Gemeinschaft von transformatorischen Ideen und Aktionen in heutiger Zeit nicht entwickeln kann, liegt das hauptsächlich daran, dass der Großteil der Menschen, die sich als kritisch verstehen, etwas vergessen hat, das mir wesentlich erscheint: Unsere Freiheit muss sich an den Grenzen dessen messen, was Mumford die materielle Kultur nannte.

ML: Im heutigen Frankreich sehen wir, dass die Produktions – und Konsumauswahl mehr diskutiert wird, wie z.B. hinsichtlich der landwirtschaftlichen Lebensmittel, vor allem von Organisationen wie dem Bauernverband oder den Bioverbänden ... Die Arbeiter*innengewerkschaften scheinen vorrangig auf die Verteidigung der Arbeitsplätze, die soziale Absicherung

und eine Erhöhung der Löhne konzentriert und stellen nicht in Frage, was produziert wird. Dennoch konnten wir sehen, dass zum Beispiel die CGT Vinci für die ZAD Notre-Dame-de-Landes Partei ergriffen hat und die Schaffung von Gütern, die sozialnützlich sind und derer die Produzent*innen stolz sein können, fordert. Von diesem offensichtlich seltenen Fall ausgehend, spricht das nicht trotzdem für ein Engagement in der Gewerkschaftsbewegung und der Forderung einer Wiederaneignung der Produktionsmittel, der Verteilung und ihrer Umwandlung? Finden derartige Debatten in der spanischen Gewerkschaftsbewegung oder in einer ihrer Fraktionen statt?

José: Ich wüsste nicht, dass es einen Platz für Reflexion in der spanischen Gewerkschaftsbewegung gibt, außer für Populismus. Ich habe von den Bemühungen in Frankreich gehört ... Ich muss zugeben, dass ich ziemlich pessimistisch dem gegenüber stehe, was in diese Richtung gehen könnte ... In 150 Jahren werden die Gewerkschaften sich vielleicht dem Problem bewusst sein, aber wird es in 150 Jahren noch mehr oder weniger intelligente Lebensformen auf diesem Planeten geben?

Anmerkung

[1] „décroissance“ im Original, degrowth im Englischen, A.d.Ü.

Tom Wetzel
Öko-Syndikalismus statt Green New Deal

aus: http://anarchosyndikalismus.blogsport.de/2019/07/21/oeko-syndikalismus-statt-green-new-deal/

Der kapitalistische Fortschritt ist die zentrale Ursache der aktuellen Klimakrise, welche die Menschheit aufgrund der globalen Erwärmung zu bewältigen hat. Und bei dieser globalen Erwärmung handelt es sich um einen schnellen und dauernden Anstieg der weltweiten Temperatur von Erdoberfläche und Ozeanen. Bisher gab es seit [Beginn der systematischen Messungen im Jahr] 1880 eine Temperatursteigerung von 0,8 Grad Celsius.

Laut einer aktuellen Untersuchung von Wissenschaftler*innen am Goddard-Instituts der US-Raumfahrtbehörde NASA haben zwei Drittel dieser Erwärmung in der Zeit nach 1975 stattgefunden. Ein Temperaturanstieg von einem Grad scheint nicht viel zu sein, aber die Forscher*innen der NASA heben hervor: „Es bedarf einer riesigen Hitzemenge, um alle Ozeane, die Atmosphäre und die Erde zu erwärmen."

Es ist bekannt, dass die Freisetzung von Kohlendioxid bei der Verbrennung fossiler Brennstoffe [wie Braun- und Steinkohle, Erdöl, Erdgas oder Torf], das zentrale Problem darstellt. Viele Jahrhunderte lang bewegte sich der Anteil von Kohlendioxid in der Atmosphäre zwischen 200 und 300 ppm [Millionstel]. In den 1950er Jahren ließ das Wachstum des Industriekapitalismus diese Anteile auf einen Spitzenwert von 310 ppm ansteigen. Seitdem ist die Konzentration von Kohlendioxid [CO2] in der Atmosphäre rasend schnell angewachsen auf über 410 ppm im Jahr 2018. Das ist die Folge eines starken Anstiegs der Verbrennung fossiler Brennstoffe in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg [seit 1945].

Das Problem liegt dabei in der eigentlichen Struktur des Kapitalismus, dessen wesentliches Merkmal die Auslagerung von Folgekosten aus der Warenproduktion ist. So verbrennt ein Stromunternehmen Kohle zur Erzeugung von Elektrizität, denn der Preis für eine Kilowattstunde aus Kohleverstromung war lange Zeit billiger als die Alternativen. Doch die Abgase aus der Kohleverbrennung werden vom Wind verbreitet und verursachen bei tausenden Menschen Atemwegsschäden, also auch vermeidbare Todesursachen bei Leuten mit Atemwegserkrankungen.

Hinzu kommt der massenhafte Einfluss auf die globale Erwärmung durch den Ausstoß (Emission) von Kohlendioxid. Doch das Stromunternehmen muss für die menschlichen Folgekosten nicht aufkommen. Wenn die Firma eine Strafe zahlen müsste, welche die menschlichen Kosten für

Tod, Lungenzerstörung und Klimaerwärmung samt deren Folgen beinhalten würde, wäre die Kohleverbrennung für das Stromunternehmen nicht länger ertragreich.

Außerdem verlagert die Firma ihre Kosten auf die Arbeiter*innen, zum Beispiel durch Gesundheitsrisiken, wie Stress und chemische Belastung. Die knallharten Vertreter*innen eines „freien Marktes“ würden zwar leugnen, dass Unternehmen ihre Kosten auf die Arbeiter*innen abwälzen, denn ihrer Ansicht nach werden diese für jede Arbeitsstunde entsprechend mit Löhnen und Zuschlägen bezahlt. Doch die menschlichen Kosten der Arbeit können auch erhöht werden, ohne dass die Entschädigung für Arbeiter*innen angehoben werden: Indem eine Firma die Arbeitsleistung steigert; wenn die Leute härter arbeiten; wenn sie noch genauer von Vorgesetzten kontrolliert oder von Maschinen bzw. Software getrieben werden, dann lässt das die menschlichen Folgekosten ansteigen. Giftige Chemikalien in Verarbeitung, Landwirtschaft oder anderen Industriezweigen stellen eine Gefahr sowohl für die Arbeiter*innen dar, wie auch für die Leute, die in der Nähe leben. Oftmals wohnen Leute aus der Arbeiter*klasse in der Nachbarschaft von umweltverschmutzenden Industriebetrieben – meist sind diese Stadtteile auch bewohnt von [rassistisch diskriminierten, nicht-weißen] „People of Color“. Dabei handelt es sich ebenfalls um eine Form der kapitalistischen Kostenauslagerung.

Auch bei der staatlichen Regelung von Schädlingsbekämpfungsmitteln oder Luftverschmutzung handelt es sich oft nur um die Verschleierung von Gewinninteressen der Unternehmen. So haben trotz der Umweltverschmutzung durch undichte Ölraffinerien oder den Schadstoffausstoß anderer Industriegebiete … die dafür zuständigen staatlichen Behörden den Kampf gegen Luftverschmutzung fast ausschließlich auf den Bereich der Fahrzeugabgase konzentriert. Auf diese Weise versagen [die Regulierungsbehörden] in ihrem öffentlichen Auftrag, da sie von einer Lobby der kapitalistischen Unternehmen durch Bestechung vereinnahmt werden [regulatory capture].

Energiebetriebe, die riesige Mengen Kohlendioxid ausstoßen, sowie Firmen, die Gewinn machen mit der Herstellung von fossil betriebenen Autos und Lastwagen bzw. dem Verkauf von Benzin, Diesel und Kerosin, mussten bisher noch keine Gebühren oder Strafen wegen der zunehmenden Menge von Kohlendioxid in der Atmosphäre bezahlen. Die globale Erwärmungskrise kann daher erklärt werden durch diese Kostenabwälzung und die Ausrichtung auf kurzfristige Gewinne in wachsenden Märkten, die zentrale Bestandteile des kapitalistischen Systems sind.

Wenn der globale Kapitalismus seine Geschäfte wie bisher weiterführt, wird die Erwärmung große Auswirkungen haben: mörderische Hitzewellen, mehr Wirbelstürme durch die Energie aufgeheizter Ozeane, Zerstörung von Ko-

rallenriffen, steigender Meeresspiegel durch schmelzendes Eis in den Polargebieten und auftauende Gletscher, sowie die wachsende Gefahr des Aussterbens zahlreicher Lebensformen.

Die bisherigen Versuche eine weltweite Übereinkunft zur Verminderung fossiler Brennstoffe abzuschließen waren nicht erfolgreich. Das Pariser Abkommen schlägt nur freiwillige Ziele vor. Der NASA-Wissenschaftler James Hansen hat es sogar als „Schwindel“ bezeichnet: „Es gibt keine Aktionen, nur Versprechen.“

Nach Angaben des Zwischenstaatlichen Ausschusses für Klimaänderungen der Vereinten Nationen [„Weltklimarat“ IPCC] drängt die missliche Lage auf „schnelle und weitreichende Veränderungen … in bisher nicht dagewesenem Ausmaß.“ Der IPCC warnt davor, daß die Produktion hitzestauender Gase (vor allem Kohlendioxid) bis 2030 weltweit um 45 % verringert werden muss, wenn die Menschheit einen gefährlichen Anstieg der Erderwärmung verhindern will.

Offensichtlich ist ein globaler Wandel nötig, aber woher soll der kommen? Von Aktivist*innen der US-amerikanischen Green Party[1], Klimagerechtigkeitsgruppen und verschiedenen Radikalen wurde schon mehrfach die Idee eines „Green New Deal“ vorgebracht. Das Motto bezieht sich auf den „New Deal“, einen staatlichen Wirtschaftsplan, mit dem Präsident Roosevelt auf die ökonomische Krise der 1930er Jahr reagierte. Das Ziel [dieser wachstumsorientierten Eingriffe durch die Neuordnung von Markt und Sozialstaat] war eine schnelle Umstellung auf die Rüstungsproduktion zu Beginn des Zweiten Weltkriegs. Heute soll nun die globale Erwärmungskrise mit gleicher Dringlichkeit behandelt werden, wie die Massenarbeitslosigkeit von 1933 [in der „Großen Depression“] oder wie die militärische Bedrohung durch den Faschismus zu Beginn der 1940er Jahre.

Die Idee des Green New Deal wurde … in den US-amerikanischen Kongress von Alexandria Ocasio-Cortez [und anderen sozialistischen Demokrat*innen im Februar 2019] als Beschlussvorlage eingebracht. Dort wurde eine Reihe hochgesteckter Ziele aufgestellt, wie eine Stromgewinnung in den USA zu 100 % aus „sauberen, erneuerbaren und emissionsfreien Enegiequellen“.

Andere Ziele beinhalteten „die Verschmutzung und den Ausstoß von Treibhausgasen in der Produktion zu unterbinden, soweit das technisch machbar ist“ und eine „klimafreundliche Überarbeitung“ des Transportsektors durch „Investitionen in emissionsfreie Fahrzeuge, Zugang zum Öffentlichen Nahverkehr und Hochgeschwindigkeitszüge“.

Zusammen mit dieser Resolution wurde von 626 Umweltschutzgruppen ein Brief an den Kongress verfasst, der den Vorschlag eines Green New Deal unterstützte. Die Gruppen machten dabei recht deutlich, daß sie jede Art

von marktförmigem Flickwerk, wie den „Cap and Trade“ genannten Handel mit [begrenzten] Emissionsrechten, als nutzlose Reformen ablehnen. Mehrfach wurden auch „Öffentlich-private Partnerschaften“ (public-private partnerships) und die staatliche Förderung von Privatunternehmen gefordert.

[Der linke US-Ökonom] Robert Pollin schrieb in der Zeitschrift „New Left Review“ über die Forderung nach „bevorzugter Steuerbehandlung für Investitionen in saubere Energien“ und „Marktregelung durch staatliche Lieferverträge“ als Teil einer sogenannten „grünen Industriepolitik“ – mit anderen Worten: ein grüner Kapitalismus. Doch auf Seiten der Arbeiter*innen gibt es oft Bedenken gegen solche Vorschläge. Die Unternehmen schmeißen die Leute einfach raus, zahlen niedrige Löhne oder zwingen sie zu schnellerem und gefährlicherem Arbeiten, falls es ihren Profitinteressen dient. So kam es beispielsweise beim Elektroauto-Hersteller „Tesla“, der 5 Milliarden Dollar staatlicher Fördergelder kassiert hat, zu Problemen wegen Niedriglöhnen, Arbeitsverdichtung und Unfällen. Erst kürzlich [Januar 2019] hat Tesla 7 % der Belegschaft – mehr als 3.000 Arbeiter*innen – entlassen, um mehr Gewinne zu erwirtschaften [und zwei Monate später wurden weitere 8 % gefeuert].

Ein anderer Ansatz, der eine staatlich zentralisierte Planung im Blick hat, wurde von Richard Smith vorgeschlagen, einem Öko-Sozialisten und Mitglied der Organisation „Demokratische Sozialist*innen Amerikas“ (DSA). Smith interpretiert den Vorschlag von Alexandria Ocasio-Cortez auf seine Weise: „Ocasio-Cortez … ist eine mutige, feministische, antirassistische und sozialistisch inspirierte Nachfolgerin [des ehemaligen US-Präsidenten Franklin D. Roosevelt] … Sie hebt die Diskussion über globale Erwärmung auf eine neue Ebene. … Sie fordert keinen Handel mit Emissionsrechten, Steuern auf Kohlendioxid oder andere „marktförmige“ Lösungen. Sie ruft lautstark nach einer Dekarbonisierung[2] und fordert damit letztlich den Kapitalismus heraus, indem sie das System in Frage stellt.“[3]

Smith ist davon überzeugt, dass man die Ziele des Green New Deal nicht durch so etwas wie „Anreize“ verwirklicht werden kann – und damit hat er recht. Er hebt hervor, dass es der Erklärung des Green New Deal „an Konkretem mangelt“, wie dessen Ziele erreicht werden sollen. Um zum Ziel der Entkarbonisierung der Wirtschaft zu gelangen, schlägt er ein Programm in drei Schritten vor:
- den Notstand ausrufen, um den Gebrauch fossiler Brennstoffe zu verhindern, deren weitere Gewinnung zu stoppen und die fossile Energiewirtschaft zu verstaalichen, um sie abzuschaffen,
- ein landesweites Programm nach der Art der Arbeitsbeschaffungsbehörde WPA[4] der 1930er Jahre, um die Belegschaften der geschlossenen Industrien in „nützliche, aber emissionsarme“ Wirtschaftsbereiche „mit entsprechen-

den Löhnen und Zuschlägen“ zu verlagern,
- ein staatliches Aufbauprogramm zur Förderung von nachhaltiger Stromproduktion, Elektrofahrzeugen und anderen Transportmethoden, die nicht auf der Verbrennung fossiler Energieträger beruhen, sowie des Umbaus der petro-chemischen Intensivlandwirtschaft auf biologischen Anbau.

Richard Smith hebt hervor, dass Ocasio-Cortez sich zwar ausdrücklich für staatliche Planungen einsetzen würde, dass es aber dem Entwurf für einen Green New Deal aus seiner Sicht daran mangelt, kein „Nationales Planungsamt für Reorganisierung, Neubewertung und Umbau der wirtschaft“ vorgeschlagen zu haben. In Bezug auf Verstaatlichung stellt er jedoch klar: „Wir rufen nicht nach Enteignung“. Stattdessen spricht er davon, die Aktienbesitzer*innen zu „fairen Marktpreisen“ auszahlen zu wollen. Dieser Vorschlag würde jedoch direkt in eine staatlich gelenkte Form kapitalistischer Wirtschaft führen – eine Art Staatskapitalismus.

Der Vorschlag von Smith ist weitgehend unrealistisch, denn sollen wir wirklich glauben, dass das von Medienunternehmen beeinflusste Wahlsystem in den USA dazu benutzt werden könnte, um Politiker*innen (der unternehmensgesteuerten Demokratischen Partei) zu wählen, welche ein viele Billionen Dollar teures Programm zur Enteignung von fossiler Energiewirtschaft, Automobilherstellern und chemischer Industrie aufsetzen, damit eine Planungsbehörde die Kontrolle über die Wirtschaft übernehmen kann?

Die amerikanische Arbeiter*klasse hatte in den 1930er Jahren wichtige Fortschritte durchgesetzt, wie Mindestlöhne und Arbeitslosenversicherung („Fair Labor Standards Act“), sowie die Hilfe für Familien mit bedürftigen Kindern („Aid to Families with Dependent Children“). Doch diese Zugeständnisse konnten nur erkämpft werden durch einen Aufstand der Arbeiter*innen vor dem Hintergrund gewaltiger Auseinandersetzungen auf der ganzen Welt: Die Arbeiter*innen-Revolution in Spanien[5], Fabrikbesetzungen in Frankreich[6], der kommunistische Aufstand in China[7] und die Sowjetherrschaft in Russland[8]. Zu dieser Zeit sah sich der Kapitalismus einer existenziellen Bedrohung gegenüber.

In den USA fand zwischen 1933 und 1937 eine riesige Welle rebellischer Arbeitskämpfe statt, mit Millionen Arbeiter*innen im Streik, hunderttausenden Besetzungen bzw. Sitzstreiks am Arbeitsplatz und der Bürgerrechtsbewegung gegen rassistische Gesetze in den Südstaaten („Jim Crow“). Im Jahr 1936 führte diese wütende und kämpferische Stimmung fast zur Gründung einer landesweiten Landarbeiter*innen-Partei, welche eine große Bedrohung für die „Demokratische Partei“ gewesen wäre. Viele ehemals kompromisslose Unternehmen wurden gezwungen, Abkommen mit den Gewerkschaften auszuhandeln. Und die Demokratische Partei entschloss sich

damals einen linken Kurs einzuschlagen.

Es ist aber ein Fehler, den New Deal romantisch zu verklären und von der Arbeitsbeschaffungsbehörde WPA der Dreißiger Jahre als einem Modell zur „Arbeitsplatzsicherung“ zu sprechen, mit dem staatlichen Arbeitgeber als letzten Ausweg. Denn bis Ende der 1940er Jahre gab es trotzdem immer noch 17 % Arbeitslosigkeit in den USA und wer für die WPA arbeitete, hatte oftmals Stress wegen niedriger Löhne. Es gab Gewerkschaften, die von Kommunist*innen, Sozialist*innen und Syndikalist*innen gegründet wurden und Streiks der WPA-Arbeiter*innen organisierten.

Die Fortschritte, welche in den Dreißiger Jahren von der Arbeiter*klasse durchgesetzt wurden, kamen weder durch reine Erfolge bei den Parlamentswahlen, noch waren die konservativ-bürokratischen, „internationalen Gewerkschaften“ der „American Federation of Labor“ (AFL) dabei förderlich. Die AFL war eher ein Hindernis für den Fortschritt, weshalb auch mehrere hunderttausend Arbeiter*innen ab 1934 neue, eigene Basisgewerkschaften gründeten.

Smith ist aber nicht der einzige, der eine staatliche Zentralplanung als Lösung anbietet. Die Idee wurde kürzlich auch von verschiedenen Staatssozialist*innen diskutiert, z.B. von Leuten aus dem Umfeld der Zeitschrift „Jacobin“ und der „Demokratischen Sozialist*innen Amerikas“ (DSA). Deren Verfechter*innen gehen meist davon aus, dass der Staat eine klassenneutrale Einrichtung sei, die von der Arbeiter*klasse übernommen und für ihre Zwecke umgestaltet werden könne. In Wirklichkeit handelt es sich beim Staat aber nicht um eine klassenneutrale Institution, sondern Unterdrückung ist bereits in seiner eigenen Struktur angelegt. Zum Beispiel sind Arbeiter*innen im Öffentlichen Dienst ebenso einer verwaltenden Bürokratie unterworfen, wie die Kolleg*innen in privaten Unternehmen. Das tägliche Geschäft der staatlichen Institutionen wird kontrolliert durch die Verwaltungseliten der bürokratischen Technokratie: staatliche Manager*innen und Hochprofessionelle, die als Sachverständige, Anwält*innen, Richter*innen, Militär- und Polizeichefs dienen. Hinzu kommen die „professionellen Stellvertreter*innen“, die Politiker*innen, welche typischerweise entweder aus dem Management von Unternehmen stammen oder aus der staatlichen Bürokratie, also aus jenen Klassen, denen die Arbeiter*innen untergeben sind.

Als ein Planungsansatz von oben herab verfügt die staaliche Zentralwirtschaft keinesfalls über Zugang zu genauen Informationen über die öffentlichen Bedürfnisse nach Gütern und Dienstleistungen oder die Konsumwünsche der Einzelnen. Zentrale Planwirtschaft ist darüber hinaus ihrem Wesen nach autoritär, denn ihre Grundlage ist die Verweigerung einer Selbstverwaltung derjenigen Leute, die von diesen Entscheidungen in ers-

ter Linie betroffen sind. Die Verbraucher*innen und die Bewohner*innen von Gemeinwesen einerseits und die Arbeiter*innen der unterschiedlichen Industriebranchen andererseits bleiben dabei weiterhin Opfer der autoritären Verwaltung.

Selbstverwaltung bedeutet nämlich, dass die Leute, welche die Folgen von Entscheidungen tragen müssen, über diese selbst bestimmen, je nachdem inwiefern sie davon betroffen sind. Im Betriebsablauf sind viele Entscheidungen zu fällen, bei denen die vorrangig betroffene Gruppe aus denjenigen besteht, welche den Produktionsprozess leisten.

Wenn Selbstverwaltung ernst genommen wird, bedarf es einer Art verteilter Planungskontrolle, bei der alle von den jeweiligen Entscheidungen vorrangig Betroffenen, wie die Bewohner*innen von lokalen Gemeinwesen oder die Arbeiter*innen eines Wirtschaftszweiges, einen unabhängigen Bereich von Kontrolle über die Entscheidungsfindung haben. Dies ist die Grundlage für eine syndikalistische Alternative[9] der verteilten Planung, wie sie im Folgenden ausgeführt wird. Von Staatssozialist*innen wird „Arbeiter*kontrolle“ gelegentlich als ein Bestandteil von zentraler Planwirtschaft angepriesen, doch die wirklich gemeinschaftliche Kontrolle der Arbeiter*innen über die Produktionsprozesse ist mit dem Konzept einer zentralen Planung nicht vereinbar. Wenn alle Pläne von einer einzigen, elitären Gruppe entwickelt werden, benötigt diese Zentrale ihre eigenen Manager*innen, die dafür sorgen, dass ihre Vorhaben an den Arbeitsplätzen vor Ort auch umgesetzt werden. Das Gerede von einer [staatlichen] „Arbeiter*kontrolle“ verdrängt jedoch diese Logik.

Eine Zentralverwaltungswirtschaft ist nämlich nicht in der Lage, die ausbeuterische und kostenauslagernde Logik des Kapitalismus zu überwinden, welche den Kern der ökologischen Krise ausmacht. Viele Teile der Weltbevölkerung sind von Verschmutzung direkt oder indirekt betroffen, wie z.B. die Folgen von Pestizidvergiftung für die Landarbeiter*innen oder deren Auswirkungen auf Luft und Wasser in den örtlichen Gemeinden.

Die einzige Möglichkeit diese Logik der Auslagerung von Kosten zu überwinden, bedeutet für die betroffenen Bevölkerungsteile – Arbeiter*innen und Gemeinden – die direkte Kontrolle zu übernehmen, um eine Vergiftung zu verhindern. In Bezug auf die globale Erwärmung heißt das, die allgemeine Bevölkerung muss durch direkte Selbstermächtigung die Kontrolle übernehmen, damit alle Leute über die erlaubte Menge von Abgasen in die Atmosphäre direkt entscheiden können.

So schwierig, wie das scheinen mag, so brauchen wir doch einen Übergang zu einer selbstverwalteten und von den Arbeiter*innen kontrollierten, [freiheitlich] sozialistischen Wirtschaftspolitik, wenn wir eine Lösung

für die heutige ökologische Krise finden wollen. Aber diese Umwandlung kann nur durch den Aufbau einer mächtigen Mitbestimmungsbewegung der unterdrückten Minderheiten im Rahmen der Kämpfe gegen die bestehenden Herrschaftsverhältnisse verwirklicht werden.

Die syndikalistische Alternative für eine öko-sozialistische Zukunft

Das Problem besteht nicht darin, dass Leute für unmittelbare Veränderungen kämpfen, welche innerhalb der erreichbaren Ziele liegen. Doch es geht darum, wie wir diesen Wandel herbeiführen wollen, denn Veränderungen können auf unterschiedliche Weise erkämpft werden. Das Grundproblem besteht in der Strategie der parlamentarischen Sozialist*innen („Sozialdemokrat*innen“) sich auf Methoden zu verlassen, welche die Leute aus der Arbeiter*innenklasse dazu bringen, auf „professionelle Stellvertreter*innen“ zu vertrauen, welche alles für uns erledigen. Dieser Ansatz führt meist zum Aufbau und zur Verantwortungsübernahme einer bürokratischen Schicht, welche sich von den einfachen Arbeiter*innen entfernt und durch diese nicht wirksam kontrolliert werden kann.

Solche Vorgehensweisen führen zur Herausbildung einer gesellschaftlichen Schicht von amtlichen Berufspolitiker*innen, einem bezahlten Parteiapparat und Lobbyist*innen. Dadurch ist die Gewerkschaftsbürokratie mit freigestellten Funktionär*innen in der Lage an unserer Stelle die Verhandlungen zu leiten. Ebenso verhält es sich mit den bezahlten Mitarbeiter*innen der großen Nichtregierungsorganisationen [NGOs].

Die Syndikalist*innen bezeichnen dies (in Ermangelung einer besseren Beschreibung) oft als „reformistische“ Methoden, aber nicht weil wir gegen den Kampf für Reformen sind. Jeder Kampf für eine weniger als absolute Veränderung (z.B. mehr Geld für Schulen oder mehr Pflegepersonal) ist eine „Reform“. Doch die Methoden, welche von den parlamentarischen Sozialist*innen angewendet werden sind „reformistisch“, weil sie den Aufbau einer Bewegung für einen weiterreichenden Wandel verhindern. Die Geschichte des letzten Jahrhunderts hat gezeigt, dass diese bürokratische Klasse bei der Herausbildung eines Kampfes für einen Übergang zu einer von Arbeiter*innen kontrollierten, [freiheitlich] sozialistischen Produktionsweise letztlich im Wege steht.

Man kann sagen, dass eine Vorgehensweise mittels Aktionen und Organisierung den Wandel herbeizuführen insofern „nicht-reformistisch“ ist, als dass dabei basisorientierte Massenorganisationen geschaffen werden, die auf die Beteiligung an kämpferischen Gemeinschaftsaktionen (wie Streiks) vertrauen. Sie fördern Selbstbewusstsein, Selbstvertrauen, Organisationsfähigkeit, allgemeine aktive Mitbestimmung und breite Solidarität zwischen verschiedenen Gruppierungen der un-

terdrückten und ausgebeuteten Mehrheit.

Syndikalismus ist dabei eine Strategie, die auf nicht-reformistischen Formen von Aktion und Organisierung aufbaut. Nicht-reformistisch organisierte Kampfformen haben daher die Kontrolle durch alle Mitglieder zur Grundlage mittels demokratischer Teilhabe und gewählten Abordnungen (Delegierten), wie ernannte Vertrauensleute oder abrufbare Verhandlungsgesandte. Und eine ähnliche Basisdemokratie kann auch in anderen Organisationen ausgeübt werden, welche von Menschen aus der Arbeiter*innenklasse aufgebaut werden, wie z.B. Mieter*innen-Vereinigungen. Nicht-reformistische Aktionsformen sind in der Lage die alltägliche Geschäftsroutine zu durchbrechen und sie tun dies durch gemeinschaftliche Beteiligung an Streiks, Besetzungen oder kämpferischen Demonstrationen.

Der wesentliche Unterschied zwischen den an parlamentarischer Stellvertretung orientierten Sozialist*innen und den Syndikalist*innen ist der Vorgang, der vom Marxismus die „Klassenformierung“ [Herausbildung einer Klasse „für sich“] genannt wird. Dabei handelt es sich um einen mehr oder weniger langwierigen Prozess, in welchem die Klasse der Arbeiter*innen ihre Schicksalshaftigkeit und die inneren Spaltungen (entlang rassistischer oder geschlechtlicher Grenzen) durchbricht, indem sie sich Kenntnis über das System aneignet. Dadurch bildet sich Selbstvertrauen, Organisationsfähigkeit und der Wunsch nach einem sozialen Wandel. Bei diesem Vorgang „formt“ die Arbeiter*klasse sich selbst in eine Kraft, welche lernt die herrschenden Klassen herauszufordern und erfolgreich um die Kontrolle der Gesellschaft zu kämpfen.

Wenn die Menschen sehen, wie um sie herum wirkungsvolle Gemeinschaftsaktionen sich verbreiten, könnte dies deren Sichtweise auf ihre Lage verändern. Sobald sie erkennen, dass diese Art der kollektiven Macht fähig ist, eine Lösung ihrer eigenen Probleme herbeizuführen, kann dies ihre Wahrnehmung der Möglichkeiten des Wandels verändern. Die tatsächliche Erfahrung gemeinschaftlicher Handlungsfähigkeit ermöglicht es, eine viel weitergehende Realisierbarkeit von Veränderung vorstellbar zu machen.

Wenn Arbeiter*innen direkt am Aufbau von eigenen Gewerkschaften beteiligt sind und Streiks gemeinsam mit ihren Kolleg*innen durchführen, oder aber Mieter*innen-Vereinigungen gründen und direkte Aktionen gegen Mieterhöhungen bzw. schlechte Wohnverhältnisse durchführen, so ist die gesellschaftliche Basis unmittelbar [in die sozialen Kämpfe] einbezogen. Dies unterstützt viele Menschen dabei, zu lernen wie man organisiert und es schafft ein Selbstverständnis von: „Wir können etwas bewegen“. Und die Leute lernen darüber hinaus auch direkt, wie das System funktioniert.

Viele kommen möglicherweise zu der Schlussfolgerung: „Wir haben die

Macht, die Gesellschaft zu verändern“, wenn sie erkennen, welche wirkliche Kraft in ihresgleichen steckt, sobald diese tatkräftig umgesetzt wird durch Streiks, Besetzung von Gebäuden oder anderen Arten von Massenaktionen. Mit anderen Worten: Eine Bewegung der direkten Teilhabe und Basisdemokratie ermöglicht den Menschen mehr Einsicht in die Möglichkeit eines Wandels von unten.

Im Kampf für gesellschaftliche Veränderungen bedeutet es andererseits, dass dieser Prozess [der Selbstermächtigung] behindert wird, falls die Entscheidungsbefugnis in den Händen einer bürokratischen Klasse professioneller Politiker*innen und abgehobener Gewerkschaftsfunktionär*innen gebündelt wird. Denn hierbei können weder Selbstvertrauen, noch Organisationsfähigkeit von Arbeiter*innen entwickelt werden. „Die Fähigkeit zum Wandel liegt in unseren Händen“, doch ein Bewusstsein darüber kann sich durch die Konzentration von Entscheidungsmacht nicht entwickeln. Dies ist das Grundproblem des parlamentarischen Sozialismus („Sozialdemokratie“), da ein Prozess von Klassenbildung dadurch verhindert wird.

Das parlamentarische Feld ist auch deshalb kein bevorzugter Ort für den Kampf der Arbeiter*klasse um einen Wandel, da die Wahlbevölkerung dazu neigt, sich vom wohlhabenden Teil der Gesellschaft ins Abseits drängen zu lassen. Große Teile der Arbeiter*schaft sehen daher keinen Grund zur Wahl zu gehen. Sie sehen die Politiker*innen nicht als diejenigen an, die sich ihrer Probleme annehmen. Daher liegt der Anteil der Nichtwähler*innen in der Gesellschaft eher bei den Ärmeren – also der Arbeiter*klasse, als der Anteil der Wähler*innen. Das bedeutet, dass die Arbeiter*klasse bei Wahlen nicht ihre zahlenmäßige Übermacht zur vollen Geltung bringen kann.

Eine Veränderungsstrategie, die sich auf Stimmabgabe und politische Parteien konzentriert, neigt dazu, für eine Übernahme der Staatsmacht durch ihre Anführer*innen das Wahlergebnis in den Mittelpunkt zu stellen, damit sie an unserer Stelle den Wandel vollziehen können. Diese Ausrichtung führt uns jedoch weg von einer unabhängigen Form der Klassenpolitik, die sich auf gemeinsame Aktionen von einfachen Leuten bezieht. Diese bestehen aus der direkten Organisation und der unmittelbaren Teilnahme (beispielsweise an Streiks) oder im Aufbau direkter Solidarität zwischen verschiedenen Bevölkerungsteilen der Arbeiter*klasse, sowie Kampagnen für Massenproteste zu selbstgewählten Zielen usw.

Um klarzustellen, der Autor spricht sich nicht dafür aus, dass man nicht zur Wahl gehen sollte, oder dass es keinen Unterschied mache, wer an der Macht ist. Denn das ist oft tatsächlich der Fall und unabhängige Organisationen von Arbeiter*innen und Gemeinschaften können auch direkten Druck auf das Handeln von Politiker*innen ausüben. Aber hier geht es darum,

welche Strategie für einen Wandel wir bevorzugen. Der Autor spricht sich daher gegen eine Veränderungsstrategie aus, die auf die Rolle von gewählten Stellvertreter*innen, politischen Parteien oder einem bezahlten Apparat hauptamtlicher Gewerkschaftsfunktionär*innen vertraut (bzw. sich darauf konzentriert).

Die Strategie der Teilnahme an Wahlen führt zu einer Herausbildung einer politischen Maschinerie mit welcher die Massenorganisationen sich auf Berufspolitiker*innen und Parteisoldat*innen verlassen. Diese Art von Praxis neigt dazu, eine bürokratische Klasse von professionellen Politiker*innen, Medien, Denkfabriken (think-tanks) und Parteifunktionär*innen hervorzubringen, die ihre ganz eigenen Interessen entwickelt.

Wenn das Vorgehen ausgerichtet ist auf die Wahl von Personen in ein staatliches Amt, so werden dabei hochgebildete Profis und Leute mit „Verwaltungserfahrung“ als Kandidat*innen bevorzugt, weil die in den Medien „gut aussehen“. Und das bedeutet, dass in parlamentarisch ausgerichteten Parteien eher Menschen aus der professionellen und verwaltenden Gesellschaftsschicht eine Führungsrolle übertragen bekommen.

Das führt dazu, die Fähigkeiten der einfachen Leute aus der Arbeiter*klasse herabzusetzen, um die Kontrolle über die Ausrichtung der Partei zu behalten. Das ist ein Teil des Vorgangs der Entwicklung einer Partei zu einem abgetrennten bürokratischen Wesen mit Eigeninteressen. Denn da es nur noch darum geht, Wahlen zu gewinnen und die eigene Stellung im Staat zu erhalten, kann das dazu führen, dass direkte Aktionen von Arbeiter*innen (wie Arbeitsniederlegungen oder Übernahme von Arbeitsplätzen), welche den üblichen Ablauf durcheinanderbringen, bei der Partei auf Gegenwehr stoßen. In der Geschichte gibt es zahlreiche Beispiele von gewählten Anführer*innen sozialistischer Parteien, die solch eine ablehnende Haltung eingenommen haben.

Dabei hat der zunehmende Einfluss parteisozialistischer Politik – beispielsweise im Europa der Nachkriegszeit – schließlich zum Rückgang der Kampfbereitschaft in der Arbeiter*innenbewegung geführt und es wurde sogar das Bekenntnis zum Sozialismus zurückgenommen.[10] Die europäischen Parteisozialist*innen standen bei Wahlen im Wettbewerb zueinander und versuchten sich gegenseitig mit der Ankündigung kurzfristiger Reformen zu übertrumpfen. Dies wurde der zentrale Blickwinkel solcher Parteien und manchmal haben sie damit auch eine Wahl gewonnen.

Waren sie erst an der Spitze der nationalen Regierung angelangt, so stellten sie schnell fest, dass es nun ihre Aufgabe war, den Kapitalismus zu „verwalten“ – das kapitalistische System am Laufen zu halten. Wären sie zu radikal vorgegangen, hätten sie die Stimmen der Mittelklasse verloren oder die Elite der Investor*innen wä-

re in Panik ausgebrochen und dazu übergegangen ihr Kapital im Ausland in Sicherheit zu bringen. In manchen Fällen waren Elemente des „Tiefen Staats“, wie das Militär und die Polizeikräfte, dazu übergegangen die Macht zu übernehmen.[11] Die meisten dieser Parteien änderten schließlich das Konzept ihrer Ausrichtung und gaben das Ziel des Sozialismus auf zugunsten des Kapitalismus.

Öko-Syndikalismus

Ein ökologischer Syndikalismus baut auf die Anerkennung der Arbeiter*innen, sowie auf direkte Vereinigungen von Arbeiter*innen und Nachbarschaften, als eine Kraft im Kampf gegen das umweltzerstörende Handeln von kapitalistischen Unternehmen. Denn giftige Materialien werden ja [abgebaut oder hergestellt und] transportiert von Arbeiter*innen. Auch grundwasserschädliche Lösungsmittel, wie sie in der elektronischen Fertigung verwendet werden, schädigen die Gesundheit von Arbeiter*innen. Schädlingsbekämpfungsmittel (Pestizide) vergiften die Landarbeiter*innen.

Diese industriellen Gifte betreffen in erster Linie die Lohnabhängigen an ihren Arbeitsplätzen und vergiften darüber hinaus die benachbarten Wohngebiete der Arbeiter*klasse. Und Pfleger*innen müssen dann die körperlichen Auswirkungen dieser Vergiftung bei allen Menschen behandeln. Vielfach ist es sogar auch zu explosiven Entgleisungen gekommen, die gezeigt haben, welch große Gefahr [z.B.] Erdöl-Transporte für die Bahnarbeiter*innen, wie auch für die Ortschaften sein können. Der Kampf des Eisenbahnpersonals für eine angemessene Personalausstattung in Zügen ist daher ein Teil der Bekämpfung solcher Gefahren.

Arbeiter*innen sind eine mögliche Kraft im Widerstand gegen die Entscheidungen der Arbeitgeber*innen, die Welt zu vergiften oder das Klima aufzuheizen. Auch beim Ausbau von Alternativen zur globalen Erwärmung können Arbeiter*innen eine Rolle spielen, beispielsweise beim Ausbau des öffentlichen Verkehrswesens. Im Widerstand der Arbeiter*klasse gegen die Umweltverschmutzung wandte sich z.B. die Australische Bauarbeiter*innen-Föderation der 1970er Jahre mit verschiedenem „grünen Boykott“ (green bans) gegen den Transport und die Verarbeitung von [radioaktivem] Uran.

Durch ein Verständnis dieser Zusammenhänge entwickelte sich die umweltschützerische Richtung innerhalb der syndikalistischen Bewegung der 1980er und 1990er Jahre: der Öko-Syndikalismus, auch „grüner Syndikalismus“ genannt. Ein Beispiel dafür ist das organisatorische Werk von Judi Bari[12], einem Mitglied der IWW[13] und von Earth First[14]. Sie arbeitete in der waldreichen Region im Norden von Kalifornien und versuchte ein Bündnis zwischen den Arbeiter*innen (und deren Gewerkschaften) in der Holz-

verarbeitungsindustrie zusammen mit Umweltschützer*innen zu schließen, welche versuchten die Abholzung der uralten [Mammut-] Bäume zu verhindern.

Zusammenschlüsse am Arbeitsplatz oder in der Kommune können auf verschiedene Art eine direkte Kraft gegen den fossilen Kapitalismus sein: Durch unterschiedliche Aktionen gegen Kohle- oder Ölhäfen […] oder durch die Unterstützung von Arbeiter*innen und Nachbarschaften für indigene[15] bzw. ländliche Gemeinschaften in ihrem Kampf gegen Umweltverschmutzung durch fossile Energieträger, wie bei der Blockade von Standing Rock in Dakota.[16] Gewerkschaften können aber auch an Arbeitsplätzen in „grünen" kapitalistischen Unternehmen aufgebaut werden, um dort gegen niedrige Löhne und andere oben genannte Missstände vorzugehen.

Die unterschiedlichen Herangehensweisen von Syndikalist*innen einerseits und parlamentarischen Sozialist*innen andererseits führen zu verschiedenen Vorstellungen davon, was „Sozialismus" und „Demokratie" bedeuten. Politiker*innen neigen dazu, gegeneinander um das richtige Vorgehen zur Umsetzung ihrer Ziele mittels des Staates zu konkurrieren. Dies verfestigt eine staatssozialistische Sichtweise, die den Sozialismus als eine Reihe von Reformen betrachtet, welche durch eine bürokratische, öffentliche Verwaltung von oben herab umgesetzt werden …

Eine hierarchische Macht, in der eine Bürokratie die Staatsverwaltung von oben nach unten kontrolliert, wird aber keine Lösung der heutigen ökologischen Herausforderungen hervorbringen können. Die Geschichte der „Ostblock-Staaten"[17] hat bereits Mitte des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass diese ebenfalls in der Lage waren, Verschmutzung und ökologische Zerstörung durch die Auslagerung von Kosten zu verursachen.

Auf der anderen Seite steht die syndikalistische Vorstellung eines selbstverwalteten Sozialismus, der eine realistische Grundlage zur Lösung der ökologischen Krise darstellt. Denn er steht für eine föderal verbundene und dezentral verteilte Planung, welche die Macht den örtlichen Kommunen und den Arbeiter*innen verschiedener Wirtschaftsbereiche überlässt, die dadurch in der Lage sind, umweltschädliche Entscheidungen zu verhindern.

Ein Sozialismus in diesem syndikalistischen Sinn bedeutet also die absolute Befreiung der Menschheit. Und dabei spielt die Selbstbefreiung der Arbeiter*klasse eine zentrale Rolle, um die Unterdrückung und Ausbeutung durch ein System von herrschenden Klassen an der Spitze zu beenden. Daher bedeutet für Syndikalist*innen der Übergang zum Sozialismus, dass die Arbeiter*innen alle Wirtschaftsbereiche übernehmen und gemeinsam weiterbetreiben – auch die öffentlichen Dienstleistungen. Dieser Sozialismus wird also von unten aufgebaut und von der Arbeiter*klasse selbst erschaffen.

Die syndikalistischen Bewegungen haben sich in ihrer Geschichte stets für eine Planwirtschaft eingesetzt, die aus einem verzweigten Modell demokratischer Planung mit Versammlungen in Nachbarschaften und am Arbeitsplatz besteht. Sowohl die Bewohner*innen von Kommunen, wie auch die Arbeiter*innen in ihren Produktionsvereinigungen, haben selbst die Entscheidungsmacht über die Planentwicklung im jeweiligen Bereich.

Ein verteiltes System von verbündeten Zusammenschlüssen (dezentrale Föderationen) an der Basis entsendet Delegierte durch Aufgabenübertragung zu Kongressen oder in Räte. Und sie nutzen systematische Verhandlungen, um die Vorschläge und Absichten der verschiedenen Gruppierungen untereinander „anzupassen“.

Beispiele für diese freiheitlich-sozialistische, planwirtschaftliche Verteilung sind unter anderem die ausgehandelten Koordinationsvorschläge der Gildensozialist*innen zur Zeit des Ersten Weltkriegs[18]. Auch das Programm der spanischen Anarchosyndikalist*innen für Nachbarschaftsversammlungen in „freien Gemeinden“ und für Arbeiter*innen-Kongresse ist dabei hervorzuheben.[19] Den jüngsten Versuch eines Modells für Planungsbeteiligung haben Robin Hahnel und Michael Albert [in „Parecon“] beschrieben.[20]

Eine Form des selbstverwalteten Sozialismus für das 21. Jahrhundert wäre ein horizontal föderiertes Produktionssystem, das in der Lage ist, die Planung und Abstimmung der gesamten Wirtschaft in einem weitreichenden Gebiet einzubinden. Das würde den Arbeiter*innen Folgendes ermöglichen:

- Kontrolle über die technologische Entwicklung [und Abschätzung ihrer Folgen],
- Umorganisierung von Arbeitsplätzen und Bildung zur Verhinderung von bürokratischer Machtkonzentration in den Händen von Manager*innen und Hochprofessionellen (durch Entwicklung von Fertigkeiten bei Arbeiter*innen, sowie durch Erarbeitung von Entscheidungswegen und Konzeptfindungen, welche in die Ausübung körperlicher Arbeit eingebundenen sind),
- Verkürzung der Wochenarbeitszeit und Aufteilung von Arbeitsverantwortung auf alle Leistungsfähigen,
- Schaffung einer neuen Logik der technischen Entwicklung, die sowohl für Arbeiter*innen, wie auch für die Umwelt verträglich ist.

Eine nur auf die örtlichen Bedingungen und rein auf eine herunter gebrochene Kontrolle von Arbeitsplätzen (wie in Arbeiter*innen-Kooperativen innerhalb der Marktwirtschaft) ausgerichtete Sichtweise ist jedoch nicht genug. Eine allumfassende Absprache (Koordination) ist nötig, um die gesellschaftlich ausgerichtete Produktion vom Druck der Marktwirtschaft und vom Wachstumszwang des Kapitalismus zu befreien, indem zwischen den Regionen mehr Solidarität aufgebaut wird. Es braucht dazu außerdem eine direkte, kommunale Verantwor-

tung dafür, was eigentlich produziert wird und welche Auswirkungen das auf die Gemeinschaft und die Umwelt hat.

Der Schutz der ökologischen Gemeingüter (commons) benötigt die unmittelbare, kommunale Sozialverwaltung und Kontrolle über die Produktionsmittel. Das bedeutet eine direkte, massenhafte Selbstermächtigung derjenigen, die in erster Linie von einer Verschmutzung betroffen sind bzw. selbst unter solcher Umweltzerstörung leiden müssen.

Dies ist nötig, um die ökologische Katastrophe durch das kostenauslagernde Verhalten zu beenden, welches ein Strukturmerkmal sowohl des Kapitalismus, wie auch der staatlichen Bürokratie ist. Eine direkte kommunale Demokratie und die Selbstverwaltung der Wirtschaft durch alle Arbeiter*innen bilden die beiden wesentlichen Bausteine eines freiheitlich-ökosozialistischen Programms.

Quelle

„A ‚Green New Deal‘?: The Eco-syndicalist Alternative“, in: „ideas & action“ (Workers‘ Solidarity Alliance), 15.04.2019, http://ideasandaction.info/2019/04/green-deal-eco-syndicalist-alternative/

Übersetzung [und Anmerkungen]

Anarchosyndikalistisches Netzwerk – ASN Köln

Anmerkungen

[1] Auch Parteien in Deutschland, wie „Bündnis90/ Die Grünen“ oder „Demokratie in Europa“ (DiEM25) fordern einen „Green New Deal“, https://de.wikipedia.org/wiki/Green_New_Deal)

[2] Umstellung auf kohlenstofffreie Energie (Emissionsminderung, Stromsparen, Ersetzen).

[3] Richard Smith: „An Ecosocialist Path to Limiting Global Temperature Rise to 1.5°C”, in: Real World Economics Review (01.03.2019), veröffentlicht am 26.11.2018, https://systemchangenotclimatechange.org/article/ecosocialist-path-limiting-global-temperature-rise-15%C2%B0c.

[4] „Works Progress Administration“: US-Bundesbehörde, die 1935-’43 im Rahmen des „New Deal“ Millionen Arbeiter*innen im Hoch- und Tiefbau eingesetzt hat, sowie kulturelle Projekte förderte, https://de.wikipedia.org/wiki/New_Deal.

[5] Hunderttausende Arbeiter*innen leisteten gegen den faschistischen Militärputsch von General Franco massenhaft Widerstand und vor allem die anarchosyndikalistische Basisgwerkschaft CNT machte sich direkt daran, die soziale Revolution in selbstverwalteten Betrieben und freien Kommunen Wirklichkeit werden zu lassen – bis zur Niederschlagung durch einerseits stalinistische und andererseits faschistische Truppen im Jahr 1939, was die Diktatur Francos (bis 1975) zur Folge hatte, https://de.wikipedia.org/wiki/Anarchismus_in_-Spanien#Anarchistische_Pr%C3%A4senz_im_-Spanischen_B%C3%BCrgerkrieg.

[6] Während der sozialrevolutionären und subkulturellen Protestwelle im Mai 1968 waren in Frankreich etwa 50 Unternehmen von streikenden Arbeiter*innen besetzt worden (https://de.wikipedia.org/wiki/Mai_1968_in_Frankreich) und 1973/74 war der Uhrenhersteller LIP von der Belegschaft in einem wilden Streik übernommen (https://de.wikipedia.org/wiki/Lip_(Uhrenhersteller).

[7] In der seit 1949 bestehenden Volksrepublik China fanden unter dem marxistisch-leninistischen Diktator Mao Zedong mehrere wirtschaftlich-kulturelle und gewaltsame Umbrüche mit Millionen Todesopfern statt, https://de.wikipedia.org/wiki/Volksrepublik_China.

[8] Nach dem Putsch gegen die Februarrevolution von 1917, herrschte in der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (UdSSR) das Terrorregime der Kommunistischen Partei (Bolschwiki)

unter den Diktatoren Lenin und Stalin, bevor es 1991 zusammenbrach, https://de.wikipedia.org/wiki/Sowjetunion.

[9] Der Syndikalismus setzt sich dafür ein, dass alle in unabhängigen Basisgewerkschaften und lokalregionalen Föderationen weltweit organisierten Arbeiter*innen selbstbestimmt Produktion, Verteilung und Konsum des gesellschaftlichen Bedarfs an Gütern und Dienstleistungen organisieren. Der Anarchosyndikalismus tut dies im Sinne eines herrschaftsfreien Kommunismus (nach Pjotr Kropotkin), https://de.wikipedia.org/wiki/Anarchosyndikalismus.

[10] Wie im Godesberger Parteiprogramm der bundesdeutschen Sozialdemokratie, das 1959 zur Abkehr vom Ziel des Sozialismus und zur Anerkennung von Marktwirtschaft und Militarismus führte, https://de.wikipedia.org/wiki/Godesberger_Programm.

[11] Zum Beispiel die von der NATO gestützte „Obristen"-Diktatur des griechischen Militärs (1967-74), https://de.wikipedia.org/wiki/Griechische_Milit%C3%A4rdiktatur.

[12] US-amerikanische gewaltfreie Basisgewerkschafterin, Feministin und Umweltaktivistin (1949-97), die 1990 bei einem Bombenanschlag auf ihr Auto schwere Verletzungen erlitt, https://de.wikipedia.org/wiki/Judi_Bari.

[13] Industrial Workers of the World, eine weltweite, unionistische Basisgewerkschaft, https://de.wikipedia.org/wiki/Industrial_Workers_of_the_World.

[14] Internationales Netzwerk von anarchistisch beeinflussten, ökologischen Gruppen für gewaltfreie, direkte Aktionen, https://de.wikipedia.org/wiki/Earth_First!

[15] Ursprüngliche (autochthone), meist rassistisch diskriminierte Kulturgruppen, z.B. „First Nations" in Kanada (https://de.wikipedia.org/wiki/First_Nations), „Native Americans" in den USA (https://de.wikipedia.org/wiki/Indianer#Begriff) oder Sámi in Skandinavien (https://de.wikipedia.org/wiki/Indigene_V%C3%B6lker_Europas).

[16] Widerständisches Protestcamp im US-Reservat der „Great Sioux Nation", das 2016/17 mit direkten Aktionen die Erdöl-Pipeline der Firma „Dakota Access" zu verhindern versuchte, https://de.wikipedia.org/wiki/Standing_Rock_Reservation#%C3%96lleitung_Dakota_Access_Pipeline.

[17] Von der staatssozialistischen Sowjetunion (UdSSR) beeinflußte Länder vor allem in Osteuropa und Asien, die sich 1949-1991 auch im „Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe" (RGW) zusammengeschlossen hatten, https://de.wikipedia.org/wiki/Rat_f%C3%BCr_gegenseitige_Wirtschaftshilfe.

[18] Ein 1917 in England, aber auch in Österreich und Deutschland entstandene Selbstverwaltungsbewegung zur sozialistischen Wirtschaftsreform nach Vorbild der mittelalterlichen Gilden (wirtschaftliche Schutzverbände), https://de.wikipedia.org/wiki/Gildensozialismus.

[19] Anfang Mai 1936 beschloss der Bundeskongress der spanischen Basisgewerkschaft „Confederación Nacional del Trabajo" (CNT) ein Konzept des freiheitichen Kommunismus, nach dem die freien Kommunen und die wirtschaftlichen Vereinigungen (Syndikate) der Arbeiter*innen nach einer sozialen Revolution die Grundlage der Gesellschaft bilden sollten, was sie bereits einen Monat später umsetzten, trotz des Spanischen Bürgerkriegs gegen den Militärputsch Francos, https://de.wikipedia.org/wiki/Confederaci%C3%B3n_Nacional_-del_Trabajo#Zweite_Spanische_Republik.

[20] In ihrem Buch „Parecon" („Participatory Economics") entwarfen sie 1991 eine „Mitbestimmungswirtschaft" zur gesellschaftlichen Teilhabe, https://de.wikipedia.org/wiki/Parecon.

Herrschaft und ökologische Krise
Der Beitrag des Anarchismus zur ökologischen Debatte

aus: http://schwarze.katze.dk/texte/oeko02.html

1. Einleitung

Treibhauseffekt, Ozonloch, Klimakatastrophen, ganze Landstriche vernichtende Hurrikans, Pestizide in Lebensmitteln, Tierseuchen, saurer Regen, Abholzung des Regenwaldes: Ereignisse und Phänomene, deren Bekämpfung seit den letzten Jahrzehnten auf der gesellschaftlichen Agenda stehen. Und nicht erst seit Becks „Risikogesellschaft" ist offensichtlich, dass wir mit einer ökologischen Krise von globalem Ausmaß konfrontiert sind, die existenzbedrohend ist und deren Lösung für das (Über-)Leben der Menschheit zwingend geboten ist. Trotz dieses Zeitdruckes, der enormen Relevanz und der Notwendigkeit radikale Veränderungen einzuleiten tut sich nur wenig. In Toronto 1988 wurde proklamiert „Es ist dringend geboten unverzüglich zu handeln", die Zerstörung der Biosphäre aber schreitet voran, trotz UN- Klimagipfeln und dem Kyoto Protokoll. Der Wein aus alten Schläuchen wird in noch ältere gefüllt und wird (seltsamerweise) nicht bekömmlicher. Die herkömmlichen Analyse- und Lösungsstrategien scheinen die ökologische Krise nicht in den Griff zu bekommen. So kann es erfrischend sein die ökologische Problematik aus ganz anderen nicht so festgefahrenen Blickwinkeln zu betrachten. Deshalb werde ich mich der Verbindung von Anarchie und Ökologie widmen und anhand von Murray Bookchins Vorstellungen beschreiben, worin der Anarchismus die Ursachen der ökologischen Krise sieht und welche Lösungsvorschläge er zu bieten hat. Ich werde also soziologisch analysieren welche Perspektiven der Anarchismus für die Problematik der Ökologie bietet. Da im Alltagsverständnis Anarchie meist mit Anomie gleichgesetzt wird und sich diese Begriffsdefinition grundlegend von Anarchie als politischer Ideologie unterscheidet, scheint es mir notwendig zuallererst die anarchistische Ideologie kurz zu beschreiben, den Begriff Anarchie zu definieren.

Im Anschluss daran werde ich das Konzept der Mutualität von Pjotr Kropotkin und das darauf aufbauende Konzept der Sozialität bzw. der sozialen Ökologie von Murray Bookchin darstellen, da sich anhand dieser zwei bedeutendsten Konzepte das anarchistische Verständnis von der Natur und ihrer Beziehung zu dem Menschen/der Gesellschaft am Besten herausarbeiten lässt. Dieses Verständnis ist elementar, da der Ökoanarchist Murray Bookchin hieraus die Ursachen und Lösungen für die ökologische Krise ableitet, die ich im Folgenden darstellen werde. Ein wichtiger Motor für die Lösung der ökologischen Probleme ist

die Umweltbewegung. Aufbauend auf der Kritik an einer Umweltbewegung, die „Umweltschutz von oben“ betreibt, werde ich die Vorstellungen und die Möglichkeiten einer herrschaftskritischen Umweltbewegung, die „Umweltschutz von unten“ propagiert, vorstellen und untersuchen. Als Fazit werde ich dann besprechen, ob der Anarchismus bzw. die Vorschläge Bookchins Perspektiven und Antworten liefern können um die ökologische Krise zu bewältigen.

2.1 Die Idee der Anarchie

Eine stimmige Definition von Anarchie zu geben, die anarchistische Theorie knapp darzustellen, stößt auf verschiedene Schwierigkeiten. Der Anarchismus ist zwar alles andere als theorielos, doch „fehlt“ ein theoretischer Gesamtentwurf, wie wir es z. B. von den Systemphilosophien Hegels oder Marx` kennen, was aus der Ablehnung und Skepsis der Anarchist*innen gegen jedes Dogma rührt. So ist auch nicht verwunderlich, dass der Anarchismus von einer großen Heterogenität gezeichnet ist: Von Individualanarchist*innen (Tucker, Stirner) und Anarchokapitalist*innen (Rothbard, Friedman) über kollektivistische Anarchist*innen (Bakunin) und Anarchosyndikalist*innen (Rocker, Souchy) bis zu Anarchokommunist*innen (Kropotkin) und Ökoanarchist*innen (Bookchin). Sie alle eint das Ideal der Herrschaftslosigkeit und die Ablehnung des Staates, denn Anarchie heißt übersetzt: ohne Herrschaft. Doch ihre organisatorischen Vorstellungen von einer freien Gesellschaft mit freien Individuen sind zum Teil absolut konträr. Während die Anarchokapitalist*innen dieses Ideal, vom Individualanarchismus beeinflusst, in einem radikalen Laissez- faire Kapitalismus ohne jede Staatsintervention verwirklicht sehen mit Eigentum und individueller Souveränität als zentralen Ideen, sehen die anderen Strömungen nicht nur den Staat, sondern vor allem auch den Kapitalismus und das Eigentumsprinzip als unterdrückend an und wollen ihn in einem revolutionären Umsturz, mit der Arbeiterklasse als Triebkraft, beseitigen. Die Produktionsmittel sollen durch die Gewerkschaften übernommen und von den Arbeiter*innen selbst verwaltet werden (Anarchosyndikalismus, Anarchokommunismus), die Gesellschaft soll „von unten nach oben“ in einer föderativen Ordnung organisiert werden (vgl. Bakunin). In meiner Arbeit werde ich mich hauptsächlich mit den anarcho-kommunistischen bzw. ökoanarchistischen Konzepten und ihren zwei „Vertretern“ Pjotr Kropotkin und Murray Bookchin beschäftigen, weil sie mir am schlüssigsten erscheinen und die Ökologie eine zentrale Rolle in ihren Theorien einnimmt.

In dem Gesellschaftsideal Kropotkins sollen ökonomische, staatliche und zwischenmenschliche (soziale) Herrschaft(-sstrukturen) beseitigt werden. Kapitalistische oder staatssozialistische Ausbeutung und Fremdbestimmung soll abgeschafft werden und einer dezentralen Produktion, z.B. in

Genossenschaften Platz machen. (Politische) Selbstverwaltung soll an die Stelle von (zentralen) staatlichen Institutionen treten und freie Kooperation statt Zwang(-svereinigung) soll eine Gesellschaft ermöglichen, die auf „Vielfalt, Spontaneität, solidarischer Gegenseitigkeit und individueller Freiheit beruht." (Cantzen 1984: 56) Zentrale Forderungen der anarchistischen bzw. anarcho-kommunistischen Bewegung sind also: Dezentralisation, Selbstverwaltung und organisatorische Vielfalt (vgl. Cantzen 1984: 8).

2.2 Anarchismus und die Beziehung zwischen Gesellschaft und Natur

Wie bei fast allen politischen Richtungen wird auch bei Anarchist*innen die Ideologie häufig u.a. dadurch rechtfertigt, dass sie „natürlich" ist (vgl. Pepper 1993: 163). Dies ist ein Grund, warum der Betrachtung des anarchistischen Naturverständnisses große Bedeutung zukommt, denn anhand ihres Naturbildes ergeben sich weitreichende Folgerungen und Ableitungen für ihre Gesellschaftsbetrachtung und anarchistischen Vorstellungen. Anhand des Naturverständnisses und der Rolle des Menschen in der Natur lassen sich die Unterschiede zwischen marxistischem und anarchistischem Gedankengut darstellen. Während in der marxistischen Vorstellung die Natur passives Material, „abstrakter Stoff" ist, den es gilt, sich durch Arbeit anzueignen, diese „Natur zu humanisieren", sie durch Unterwerfung zu beherrschen, ja „Befriedung" und Befreiung erst möglich zu sein scheint durch Herrschaft über das (dem Subjekt Mensch entgegengesetzte) Objekt Natur (vgl. Marcuse 1967: 247), wird im Anarchismus eine ganz andere Mensch-Natur-Relation deutlich.

Um die Beziehung zwischen Gesellschaft und Natur aus anarchistischer Perspektive fundiert darzustellen, werde ich zuerst das Konzept der Mutualität von dem bekanntesten anarchistischen Theoretiker Pjotr Kropotkin vorstellen, das nach Holland-Cunz das Fundament für weitere soziale naturtheoretische Bestimmungen darstellt (vgl Holland-Cunz: 138). Im zweiten Schritt gehe ich auf das daraus hervorgehende Konzept der Sozialität bzw. der sozialen Ökologie von dem wohl aktuell profiliertesten (Öko)- Anarchisten Murray Bookchin ein.

2.2.1 Kropotkins Naturbild: Das Konzept der Mutualität

Kropotkins Ansatz stellt eine erhebliche Modifikation von Darwins Selektionstheorie dar, die von einer durchgängig grausamen und „bösen" Natur ausgeht, in der der „Kampf ums Daseins" der Individuen stattfindet. Der russische Naturforscher und revolutionäre Philosoph bricht mit diesem Naturbild ohne gleichzeitig die Natur durchgängig harmonisch zu idealisieren. Sein Blick auf die Natur ist von der Ambivalenz eines (naiven) Fortschritts-, Technik- und Wissenschaftsglaubens und einer „empathischen Naturvorstellung" und „naturgepräg-

ten Ethik“ gezeichnet (vgl. Holland-Cunz 1994: 139). Auf der einen Seite sieht er den Menschen der „feindlichen Natur“ und den „feindlichen Umständen“ entgegengesetzt an (Kropotkin 1920: 296,291) und betont einige Male die „Macht des Menschen über die Naturkräfte“ (Kropotkin 1976: 84). Er fordert eine möglichst intensive Nutzung des Bodens, der Natur soll also möglichst viel abgerungen werden, damit der Mensch überleben kann. Auf der anderen Seite kritisiert er in seinem Werk „Landwirtschaft, Industrie und Handwerk“ aber auch den herrschaftlichen Naturbezug, der sich auf dem Land in Monokulturen, Riesenfarmen und hemmungsloser Ausbeutung des Bodens manifestiert, nimmt also einen scheinbar konträren Standpunkt ein. Kropotkin geht es jedoch weder allein um ein Lebensrecht des Menschen noch um eins der Natur, sondern um eine Balance und Schonung von beiden (vgl. Holland- Cunz 1994: 147).

So analysiert Holland-Cunz: „menschliches Elend provoziert eine anthropozentrische Perspektive, die Notwendigkeit gesellschaftlicher Befreiung fördert eine naturzentristische Perspektive.“ (Holland-Cunz 1994: 148). Die Natur ist also einerseits Gegner, andererseits ist sie nach Kropotkin aber auch „... der erste Lehrer der Ethik und des sittlichen Prinzips, in Bezug auf den Menschen ...“ (Kropotkin 1923: 40).

Als Naturwissenschaftler versuchte deshalb Kropotkin, am wissenschaftlichen Rationalismus orientiert, durch Beobachtung der „Tier- und Menschenwelt“ das entscheidende Prinzip der Evolution auszumachen, das Grundprinzip also, das das Überleben sichert: Er sieht es in der gegenseitigen Hilfe. Er verknüpft die Bekämpfung des (menschlichen) Elends mit dem Naturprinzip der gegenseitigen Hilfe, denn nach ihm ist die sinnvollste Überlebensstrategie des Menschen dem Beispiel der Natur zu folgen, also kooperativ zu handeln (vgl. Harrison 1999: 37). Die Tendenz in der Natur sei nämlich: „Streitet nicht! Streit und Konkurrenz ist der Art immer schädlich, und ihr habt reichlich die Mittel sie zu vermeiden!“ (Kropotkin 1920: 67).

Das Tier dient ihm als Symbol für die außermenschliche Natur. Es wird charakterisiert durch Eigenschaften, die normalerweise Menschen zugeschrieben werden wie „enge Freundschaft“, „Mitgefühl“, „Mitleid“ (Kropotkin 1920: 65). Die Tiere sind also nicht mehr nur zusammengesetzte Materie, sondern Kropotkin schreibt ihnen „sozialen Geist“ und eine ähnliche Vernunft wie den Menschen zu (vgl. Kropotkin 1923: 32).

Hier wird also eine ganz andere Bewertung der außermenschlichen Natur deutlich, die dem Menschen nicht mehr absolut fremd oder entgegengesetzt ist. So ist nach Kropotkin der Mensch auch ein Naturwesen, „dessen Sozialität und Kooperationsbereitschaft ihm im Laufe der Evolution zur Verhaltenskonstante geworden ist.“ (Cantzen, 1997: 191). Kropotkins

Verständnis von der natürlichen Sozialität des Menschen lässt es nicht mehr zu Natur und Sozialität als antagonistisch zu betrachten. Dies hat zwei aus soziologischer Sicht wichtige Folgen: Zum einen wird damit einem repressiv-autoritärem Staatsverständnis, das von einem aggressiven, asozialen menschlichen Naturell ausgeht – Hobbes ist hier wohl allen voran zu nennen – die Legitimitätsgrundlage entzogen. Zum anderen wird der Mensch als ein Wesen betrachtet, das verbunden ist mit seiner sozialen und natürlichen Umwelt, als ein „bewusster Teil des Großen Ganzen“ und nicht wie z.B. bei Hobbes, Freud oder im Protestantismus seiner Natürlichkeit und der natürlichen Umwelt entgegengesetzt. Diese Verbundenheit mit der Natur schließt wohl auch eine „Herrschermentalität“ aus, die die Natur nur als ein Objekt sieht, das es zu kontrollieren gilt, und so auf ein Mittel zur Bedürfnisbefriedigung reduziert (vgl. Cantzen 1997:191ff).

2.2.2 Bookchins Naturbild: Das Konzept der Sozialität

Auch für Bookchin ist die Evolution nicht hauptsächlich geprägt von ständigem Wettbewerb zwischen den verschiedenen Arten, sondern von „ökologischer Komplementarität und symbiotischem ‚Mutualismus'“ (Bookchin 1985: 13), die „Vielfalt“ und „Komplexität“ haben entstehen lassen. Bookchin erweitert aber Kropotkins Gedanken, dass die außermenschliche Natur „sozialen Geist“ habe. Nach Bookchin besitzt die Natur eine eigene (latente) Subjektivität, ja sogar Vernunft.

Diese organische Subjektivität kennzeichnen Begriffe wie Selbstorganisation, Selbstkreation und Kreativität (Bookchin 1985: 262), und er fragt, ob sich nicht durch diese Eigenschaften der Natur eine Mentalität zeigt, „… die im Prinzip mit der sich dem Gehirn verdankenden Subjektivität des Menschen vergleichbar ist.“ (Bookchin 1985: 213).

Er gesteht also der Natur eine Eigenlogik zu, ihre „formale Organisation“ habe eine „eigene Botschaft“ (vgl. Bookchin 1985: 270) und so braucht er auch nicht, wie Kropotkin es macht, der außermenschlichen Natur menschliche (soziale) Eigenschaften zuzuschreiben, sondern er bezeichnet sie nur als „fruchtbar und kreativ“, denn er verweist darauf, dass die Natur selber keine Ethik besitze (Bookchin 1985: 266). Aufgrund dieser Eigenlogik der Natur verwirft Bookchin anthropomorphisierende Beurteilungen von natürlichen Phänomenen, die Gewalt und Grausamkeit, vor allem aber auch Hierarchien und Herrschaft in der Tierwelt ausfindig machen. Diese Naturinterpretationen, wie z.B. den Löwen als König der Tiere darzustellen, oder „räuberisches Verhalten“, welches das Tier ja ausüben muss um zu überleben, als Grausamkeit zu beschreiben, sind für Bookchin so „von selbstsüchtigen sozialen Interessen bestimmt“ (Bookchin 1985: 43). Sie stellen den Versuch dar, menschliche

Herrschaft im genetischen Code als biologisch unveränderbar festzuschreiben (vgl. Bookchin 1985: 42).

Vielmehr scheint für Bookchin die Nahrungskette die Ordnung in der Natur bzw. in einem Ökosystem zu verdeutlichen. Sie stellt ein geschlossenes System dar mit gegenseitiger Abhängigkeit und Wechselseitigkeit zwischen den Arten ohne Hierarchien, weil jede Spezies sowohl Jäger als auch Beute ist.

2.2.2.1 Das Konzept der sozialen Ökologie

Mit dem Konzept der sozialen Ökologie versucht Bookchin die Rolle des Menschen in der Natur zu klären. Er kritisiert sowohl den Biozentrismus, der den Menschen ganz in der Natur verortet und dort aufgehen lässt, als auch den viktorianischen Dualismus, der eine scharfe Trennung zieht zwischen Natur und Mensch. Vielmehr sei die Gesellschaft, die menschliche Intellektualität und ihre Subjektivität aus der Natur herausgewachsen. Er versucht durch eine Naturgeschichte der Subjektivität aufzuzeigen, dass „die menschliche Vernunft ... sich darüber hinaus als die Geschichte der Subjektivität in der Natur definieren [lässt], nicht bloß als ihr Produkt“ (Bookchin 1985: 212). In der sozialen Ökologie wird die „... Natur als kreativ gestaltend und von latenter Subjektivität gesehen, als Reich der Möglichkeit für eine freie, sich ihrer selbst bewussten Gesellschaft“ (Bookchin 1985: 19). So sollen sie die wechselseitigen Abhängigkeiten von lebenden und nichtlebenden Dingen, von Sozialem und Natürlichem untersucht und in ihren Entwicklungsstufen verfolgt werden ohne ihre ihnen eigene Identitäten zu verleugnen. In holistischer Vorgehensweise soll die Ganzheit betrachtet werden (vgl. Gutkind 1954: 9), die „Einheit in der Vielfalt“ (Bookchin 1985: 37), die „reich entfaltete Struktur mit innerer Logik“ (Bookchin 1985: 35).

Das Ergebnis dieser Betrachtung ist, dass „beide, Gesellschaft und Natur, eine gemeinsame ökologische Entwicklung teilen, die dem evolutionären Prozess einen letztlich intellektuellen und ethischen Sinn verleiht“ (Bookchin 1985: 15). Sie bedingen sich nicht nur höchst aktiv, sie sind auch in der Logik ihrer Differenzierung miteinander verbunden. Das bedeutet, dass die Vollständigkeit der Ökosysteme bzw. der menschlichen Gemeinschaften der Garant für dynamische Stabilität des Ganzen ist (vgl. Bookchin 1985: 49f.). Deshalb strebt die Natur nach Vielfalt, was natürlich auch zu einem hohen Grad an Komplexität führt. Diese Komplexität sei aber für den Menschen und seine Wissenschaft kaum zu durchschauen, weshalb eine Beherrschung bzw. (geplante) Manipulierung der Biosphäre bzw. der Gesellschaft nicht möglich sei ohne die Stabilität zu gefährden. Deshalb hält Bookchin es für absolut notwendig, der natürlichen Spontaneität und den (ökologischen) Kräften genug Raum zu geben (Bookchin 1985: 39).

Dieses Konzept stellt also eine Alternative zu Herrschaft und Hierarchien dar, weil sie „keine Argumente für die Existenz von Hierarchie in Natur und Gesellschaft liefert, sondern vielmehr die Funktion von Hierarchie als stabilisierendes oder ordnendes Prinzip in beiden Bereichen grundsätzlich in Frage stellt." (Bookchin 1985: 57). Das Konzept der sozialen Ökologie führt Natur als „Quelle einer objektiv begründeten Ethik" ein (Bookchin 1985: 260). Sie begründet eine „… neue Ethik des Mutualismus und der Komplementarität" (Bookchin 1985: 20).

Da die Natur dezentral, vielfältig, komplementär und nichthierarchisch strukturiert ist, müsse und solle eine Gesellschaft dies auch sein. Aus einer deskriptiven Beschreibung wird also etwas normatives gefolgert, aus dem Sein wird ein Sollen.

Kropotkin führte die Beispiele aus der Natur an, um anarchistische Vorstellungen zu erläutern und aufzuzeigen, dass auch komplexe Strukturen durchaus dezentral und ohne Hierarchien funktionieren. Er stellte zwar fest, dass Abläufe in der Natur mit dem anarchistischen Gesellschaftsideal häufig kongruent sind, ging aber nicht soweit die sozialen Ideen aus der Natur abzuleiten (vgl. Kropotkin 1983: 59f.). Diesen naturalistischen Schluss von Natur auf Gesellschaft zieht aber Bookchin. Er scheint nicht nur etwas naiv, sondern kann durchaus folgenschwer sein, wie mensch bei den Sozialdarwinist*innen gesehen hat. Er birgt außerdem eine Reihe von Problemen und Schwierigkeiten, die von zentraler Bedeutung für die Kritik an Bookchins Ideen sind und die ich deshalb im späteren noch gesondert besprechen werde.

2.3 Ursachen der ökologischen Krise

Für Bookchin besteht die Ursache der ökologischen Krise in der Herrschaft des Menschen über die Natur, die eng verbunden ist mit der Herrschaft des Menschen über den Menschen. Diese durch die Herrschaftsstruktur erzeugte Naturzerstörung ist im Kapitalismus am weitereichensten und intensivsten, da in der bürgerlichen Gesellschaft die Menschen durch die ihr immanente Wettbewerbsstruktur nicht nur einander, sondern vor allem auch die meisten Menschen der Natur feindlich gegenübergestellt werden (vgl. Bookchin, Politische Ökologie). Es sind also die politischen, ökologischen und sozialen Institutionen der hierarchischen „Marktgesellschaft" die zur Ausbeutung und Zerstörung der Natur führen.

„Nach Bookchin konvergiert die Krise der staatlichen Gesellschaftssysteme mit der der Biosysteme. Beide hätten gemeinsame Ursachen: Herrschaft, Zentralisation, Vereinheitlichung." (Cantzen 1984: 56). Da ökologische Probleme also aus tiefliegenden sozialen Problemen entstehen, kann eine Ursachenforschung ohne eine dezidierte Gesellschaftsbetrachtung nicht erfolgen. Die soziale Ökologie versucht diesen Anspruch durch

die holistische Vorgehensweise gerecht zu werden und zu erklären wie das System der kapitalistischen Marktwirtschaft naturzerstörend wirkt. In einer Marktwirtschaft wird nicht nur der Mensch selbst zur Ware gemacht, sondern auch die Natur wird Ware und Rohstoffquelle, die ausgenutzt werden kann, wie es beliebt. Die Logiken eines kapitalistischen Wirtschaftssystems, wie Konkurrenz, Gewinnmaximierung, Akkumulation, Effektivitätssteigerung etc. führen zu einer erbarmungslosen Ausbeutung der Natur, wie es z. B. in der Landwirtschaft gesehen werden kann. Dies hat zur Folge, dass Vielfalt, Komplexität und regionale Verschiedenheiten aufgrund von Verwertungslogiken von vereinheitlichenden Monokulturen verdrängt werden. Dies bedeutet zum einen, dass der evolutionäre Prozess, der die Komplexität und Komplementarität und somit ökologische Stabilität hervorgebracht hat, umgekehrt wird, zum anderen hat es zur Folge, dass chemische Wirkstoffe wie Dünger und Pestizide eingesetzt werden müssen, was erhebliche negative Folgen für die Tier- und Pflanzenwelt und auch für den Menschen hat.

Diese Zentrierung der Landwirtschaft und der Großindustrien, die „Spezialisierung“ bzw. eher Simplifizierung einzelner Gebiete auf bestimmte Stationen des Produktionsapparates, mache außerdem ressourcenverschwendende und umweltverschmutzende Logistik (Transport etc.) erforderlich. Die Zentralisation durch Verstädterung habe weitreichende kulturelle und soziale Folgen: spontane, kreative und individualistische Tendenzen, die (kulturelle)Vielfalt würde in dieser „Pseudodemokratischen“ Gesellschaft „gleichgeschaltet“, die Bedürfnisse von den zentrierten Massenmedien (systemkonform) gelenkt. (vgl. Bookchin 1964:) Nach Bookchin entspricht „der Plünderung des menschlichen Verstandes durch den Markt ... die Ausbeutung der Erde durch das Kapital.“ (Bookchin, Politische Ökologie). Dem Kapitalismus eigen ist nach Bookchin eine „grow or die“-Logik, die zu Wachstum und Konkurrenzabwehr zwinge und gar kein moralisches oder ökologisches Verhalten zulasse, da dies immer zum Wettbewerbsnachteil und so zur Niederlage auf dem Markt führe. So sieht Bookchin den Kapitalismus als strukturell unmoralisch und von seiner „Natur her antiökologisch“ an. (Bookchin 1993: S.7f) Er schlussfolgert : „Die Zerstörung der Naturwelt – alles andere als nur die Folge hybrider Schnitzer des Systems – ist die unerbitterliche Konsequenz aus der Logik der kapitalistischen Produktionsweise“ (Bookchin 1977: 16).

Diese Logiken sind nach ihm also die Ursache für die ökologische Krise und nicht der Mensch an sich, der häufig genug aus wirtschaftlicher Not gezwungen ist sich unökologisch oder unmoralisch zu verhalten. Ein Holzfäller, der von seinem Chef beauftragt wird einen schönen Wald zu roden, tut das sicherlich nicht, weil er Spaß daran hat, sondern weil seine wirtschaftliche Lage ihn dazu zwingt. Deshalb wehrt sich Bookchin ganz vehement

gegen eine „Zoologisierung“ des Menschen, dagegen, die Menschheit insgesamt als „Krebsgeschwür der Erde“ anzusehen, wie es die Anhängerinnen der „deep ecology“ z.B. earth first! tun. So würden Arme mit Reichen, Schwarze mit Weißen, Unterdrücker mit Unterdrückten gleichgesetzt und jeglicher (Klassen-, Geschlechter-)Unterschied übergangen. Damit wird die Verantwortung für die ökologische Krise, die eigentlich bei den Machthabenden in Staat und Wirtschaft und den von ihnen verteidigten Strukturen liegt, auf die „biologische Art Mensch“ übertragen (vgl. Bookchin 1992: 7). Für Bookchin ist auch die Technik an sich nicht unweigerlich umweltschädlich, sondern wirke nur durch die hinter ihr stehenden (kapitalistischen) Logiken in dieser Gesellschaft wie (egoistisches) Profitstreben, Zentralisation und industrielle Expansion destruktiv (vgl. Bookchin 1993: 1).

2.4 Wege zu einer ökologischen Gesellschaft

Da die gesellschaftliche Krise mit der ökologischen Krise konvergiert, wie ich im vorangegangenen angedeutet habe, müssen Lösungen für die ökologische Krise und Wege zu einer sich mit der Natur im Gleichgewicht befindenden Gesellschaft in der Ökologie gesucht werden (Bookchin 1977: 25). Die Funktionsstrukturen der Ökologie wie Dezentralität, Spontaneität und Vielfalt gelte es auf die Gesellschaft zu übertragen, denn nur so würde eine ökologische Gesellschaft entstehen können. Da das anarchistische Gesellschaftsideal den ökologischen Strukturen gleiche, sei eine anarchistische Gesellschaft nicht nur wünschenswert, oder eine Option, wie es Landauer ausgedrückt hat, sondern „wissenschaftlich bewiesen“, notwendig. Reformen und Veränderungsvorschläge, die im bürgerlich-kapitalistischen, deshalb strukturell anti-ökologischen Rahmen bleiben, können nach Bookchin nur scheitern (Bookchin 1977: 26): „Entweder wird die Revolution eine ökologische Gesellschaft mit neuen Ökotechnologien und Ökogemeinden hervorbringen, oder die Menschheit und die Welt der Natur, so wie wir sie heute kennen, sind dem Untergang geweiht.“

Das „revolutionäre Subjekt“ stellt dabei nicht wie bei Marx „das Proletariat“ dar, da es nach Meinung Bookchins schon längst verbürgerlicht und „Vertragspartner der Bourgeoisie sei“ (Harrison, 1999: 39), sondern ähnlich wie bei Kropotkin können alle Menschen, gleich ihrer kulturellen und ökonomischen Herkunft, Bündnispartner*innen im Kampf für eine ökologische Gesellschaft sein. Eine Gesellschaft kann nur ökologisch werden, wenn die antiökologischen Strukturen, die in der Gegenwart herrschen, abgeschafft werden. Dem anarchistischen Gesellschaftsideal entsprechend bedeutet dies die Herrschaft des Menschen über den Menschen und somit auch die Herrschaft des Menschen über die Natur abzuschaffen.

Damit lehnt Bookchin aber nicht jegliche Eingriffe des Menschen in die Natur ab, doch sollen sie eher einer "Verwaltung" gleichen, was „Einsicht und Verständnis" in die ökologischen Abläufe voraussetzt (vgl. Bookchin 1977: 39). Für diese notwendige „ökologische Sensibilität" sei eine Nähe zur Natur unumgänglich, die den Menschen zu einem organischen Teil des Ökosystems mache. Dies ist in einer in einer anonymen Massengesellschaft, in der der Mensch der Natur entfremdet wird, nicht möglich. Deshalb müsse der Mensch aus den großen Städten in möglichst autarke und überschaubare Ökogemeinschaften auf dem Land ziehen und in seinen Lebensbereichen die ökologischen Funktionsstrukturen Dezentralität, Vielfalt, Komplementarität und Spontaneität verwirklichen. Die Landwirtschaft muss also dezentralisiert werden, so dass die Spontaneität, Diversität der Natur geachtet und die Bewirtschaftung regionalen Gegebenheiten angepasst werden kann (vgl. Bookchin 1964: 2).

Auch die Energiegewinnung soll regionalen Möglichkeiten und Erfordernissen entsprechen. Ein komplementäres, vielfältiges Mix aus möglichst regenerativen Energien wie Solar-, Wind- oder Wasserkraft kann den Energiebedarf der Gemeinschaften decken, da sie dezentral und klein sind und nicht auf engem Raum zentriert wie die heutigen Großstädte. Auch gewährleistet die Größe der eingesetzten Energieträger eine bessere Kontrolle und „Beherrschbarkeit", sie lassen sich selbst verwalten und ermöglichen so wieder eine direkte Verfügungsgewalt über sein Lebensumfeld ohne auf Experten oder Wissenschaftler angewiesen zu sein. Außerdem „… spricht viel dafür, dass selbstbestimmt lebende Menschen, deren Umwelt gleichzeitig ihre Lebensgrundlage darstellt, mit dieser anders umgehen wie Menschen z.B. in Parlamenten, die Entscheidungen treffen, aber von den Konsequenzen in der Regel nie berührt werden" (Bergstedt, Umweltschutz von unten: 2). Ökologisch gefährliche oder destruktive Großprojekte wie Atomkraft gehörten dann der Vergangenheit an. Eine so dezentralisierte, fast autarke Gesellschaft kann auch den Transport auf ein Minimum senken oder aufgrund der geringen Entfernungen mit (aus Sonnenenergie gespeisten) Elektroautos tätigen. Bookchin geht außerdem, ohne dies näher zu begründen, davon aus, dass die Ökogemeinschaften dem „Ertragsgesetz" der Natur folgen würden, das bedeutet also eine größtmögliche Wiederverwertung von Materialien in der Landwirtschaft – organische Abfälle können als mineralstoffhaltiger Boden genutzt werden – oder auch in Handwerk und Industrie (vgl. Bookchin 1984: 371f). Die durch kapitalistische Logiken erzeugte Wegwerf- würde also einer „Wiederverwertgesellschaft" Platz machen, die in ökologische Kreisläufe eingebunden ist.

Die ökologische Gesellschaft, die sich Bookchin als eine „Commune of communes" vorstellt, ist aber nicht nur aus

ökologischen Gründen erstrebenswert, sondern sie soll dem Menschen auch große Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit bieten, so dass er ein „vollendeter Mensch“ werden kann, wie es das Ziel der athenischen Polis war, auf die sich Bookchin häufig bezieht. (Bookchin 1964: 5) Denn nach Bookchin ist vor allem die „Befreiung des Alltagslebens Ziel der Revolution“ (Bookchin 1977: 41). Diese Befreiung sieht er in der Kommune verwirklicht in der Eigentum gemeinsam besessen wird, Arbeit und öffentliche Verantwortlichkeiten rotieren, jede Person, durch die überschaubare Größe, direktdemokratisch und gleichberechtigt mitentscheiden kann, weil ihr individuelle Kompetenz zugesprochen wird (vgl. Bookchin 1984: 366). Durch die Anwendungen der anarchistischen und ökologischen Prinzipien wäre so der Antagonismus von Mensch und Natur, der zur ökologischen Krise geführt hat, aufgehoben und „social life would yield a sensitive development of human and natural diversity, falling together into a well-balanced, harmonious unity“ (Bookchin 1964: 5).

2.5 Umweltbewegung

Nach Alain Touraine sind die neuen sozialen Bewegungen, also auch die Umweltbewegung, die Schlüsselphänomene in der heutigen Gesellschaft (vgl. Diekmann, Preisendörfer, 2001: 148). Auf dem Weg zu einer ökologischen Gesellschaft kommt ihnen also besondere Bedeutung zu. Aus einer Kritik an der jetzigen Politik/Strategie der NGOs und Umweltorganisationen werde ich aus anarchistischer Sicht versuchen ein Bild von einer emanzipatorischen Umweltbewegung zu zeichnen, die wirklich Motor sein kann für eine freie und ökologische Gesellschaft.

2.5.1 Kritik am „Umweltschutz von oben“

In großen Teilen der Umweltbewegung wird der Staat und die Politiker*innen als Partner*innen wahrgenommen. Die NGOs und Umweltverbände versuchen am „runden Tisch“ die Politiker*innen von ihren Ideen zu überzeugen, damit sie ihre Vorstellungen durch Gesetze, Verordnungen, Strafen und Polizei-, oder Behördeneinsätze durchsetzen. Die Umweltbewegung wird so zu einem Verfechter eines starken Staates, die Bürger*innen werden zum Objekt, das es zu erziehen gilt, oder das durch staatliche Gewalt gezwungen werden muss, sich „umweltgerecht“ zu verhalten. So bevormundet und fremdbestimmt verwundert es dann auch nicht, dass in der Praxis häufig wenig Akzeptanz an Umweltvorhaben herrscht, seien dies nun Naturschutzgebiete, oder „die Verspargelung der Landschaft durch Windkraft“. Macht und Herrschaftspositionen werden also nicht kritisch betrachtet, sondern die Systematiken und Logiken, die ja gerade verantwortlich sind für die Umweltzerstörung, werden so eher gestärkt und sollen sogar zur Lösung der ökologischen Krise

beitragen, wie dies z. B. durch das Konzept der Ökosteuer deutlich wird. Die Strategie dieser Umweltbewegung ist vor allem Einfluss auf die Mächtigen, also Regierungen und Konzerne, zu nehmen und weniger, vor Ort direkt das Lebensumfeld zu gestalten. Diese Strategie der indirekten Politik hat auch weitreichende Folgen für die Struktur der NGOs und Umweltorganisationen selber. Da sich ihre Strategien auf die Regierungen und Chefetagen der Konzerne beziehen, werden sie von ihnen (strategisch) abhängig, denn sie geben die Anlässe und Beteiligungsmöglichkeiten vor. (vgl. Bergstedt, NGO: 2) Lobby- und Gremienarbeit (durch Expert*innen und Hauptamtliche) ersetzt Basisarbeit, die Organisationsstruktur wird hierarchischer, wie z. B. bei Greenpeace gesehen werden kann. Angestrebt wird so aufgrund dieser Strategie vor allem mehr Einfluss und bessere Positionen an der Sphäre der Macht. So entstehen persönliche und finanzielle Verfilzungen mit Parteien und den staatlichen Organen, die die Unabhängigkeit und die Möglichkeit der radikalen Kritik sehr beschränken. Systemkritik wird so fast unmöglich, da viele NGOs ja selber (finanziell) abhängige und profitierende Teile des Systems und ihrer Elite sind. So bewertet Jörg Bergstedt die NGOs als „das Gegenteil von selbstorganisiert, spontan, kreativ oder autonom“ (Bergstedt, NGO: 1).

Die (Haupt-)Verantwortlichkeit für die ökologische Krise wird nicht selten von den wirtschaftlichen Logiken, der staatlichen Politik und der Herrschaftssystematik auf die Bürger*innen, geschoben. Antworten sollen technische Megaprojekte bieten, die „das Produkt der althergebrachten Industriellen Revolution [sind], nicht das einer neuen ökologischen Revolution, wie ausgeklügelt ihre Entwürfe auch immer sein mögen“ (Bookchin 1977: 68). So wird eine Ideologie des „Umweltschutzes“ deutlich, die die Natur weiter als passives Gegenüber sieht, das beherrscht und ausgeplündert werden kann, nur dass diese Ausplünderung mit einem Minimum an Zerstörung und Verschmutzung geschehen soll. Dieser Ansatz ist damit weit entfernt von einem ökologischen, vertreten z. B. durch Bookchin, für den „das ‚Gleichgewicht‘ und die ‚Unversehrtheit‘ der Biosphäre ein ‚in sich sinnvolles Ziel‘ [ist]“ (Cantzen 1984: 258). Bookchin stellt fest: „Wenn die Ökologiebewegung nicht das Problem der Herrschaft mit all ihren Aspekten aufgreift, wird sie nichts dazu beitragen, um die grundlegenden Ursachen der ökologischen Krise zu beseitigen“ (Bookchin in: Cantzen 1997: 211).

Davon ausgehend scheint das Konzept der „Umweltbewegung von unten“, im Gegensatz zur „Umweltbewegung von oben“, das ich gerade beschrieben habe, eher in der Lage zu sein, emanzipative Strategien für eine Umweltbewegung zu bieten, die ein wichtiger Motor für eine Entwicklung hin zu einer freien und ökologischen Gesellschaft ist.

2.5.2 Umweltschutz von unten

Dieses Konzept wurde von verschiedenen Basisgruppen entwickelt, die der voranschreitenden Systemintegration der Umweltbewegung, die spätestens nach dem Deutschen Umwelttag 1992, der als Show großer Konzerne wahrgenommen wurde, offensichtlich wurde, kritisch gegenüberstanden. Diesem „Umweltschutz von oben“ sollte ein „Umweltschutz von unten“ entgegengestellt werden, der Ökologie und die Selbstbestimmung der Menschen zusammenbringt. Die Umweltbewegung wird als Teil einer emanzipativen gesamtgesellschaftlichen Bewegung gesehen, da es „die gleichen Mechanismen und Strukturen [sind], welche die Natur (Tiere, Pflanzen und unbelebte Teile der Umwelt) ausbeuten und welche Menschen unterdrücken, ausbeuten, ausgrenzen oder für die Sache des Kapitals (als verbreitetste Machtform) bzw. anderer Mächtiger zu instrumentalisieren versuchen“ (Bergstedt, Umweltschutz von unten: 1).

Das Ziel des „Umweltschutzes von unten“ ist also der Abbau von Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen. Der Staat und das kapitalistische System werden nicht als Partner/Möglichkeit für die Lösung der ökologischen Krise, sondern als Verursacher, also Gegner gesehen. An die Stelle von indirekter Politik wie bei dem „Umweltschutz von oben“ tritt die direkte Politik. Der Mensch wird nicht als Objekt, sondern als Akteur*in wahrgenommen, der/die selbstbestimmt entscheidet und handelt. Die Menschen sollen die Verfügungsgewalt über ihr Lebensumfeld haben und bestimmen, wie die Umweltgüter genutzt werden sollen und nicht Regierungen, Firmen oder das Marktgesetz. Entscheidungen sollen auf der untersten Ebene getroffen werden, bei den Menschen selber. Freiwillige Verträge der beteiligten Menschen sollen Verordnungen von oben ersetzen. So kann eine höhere Akzeptanz ökologischer Veränderungen und ein höheres Maß an Mobilisierung zu ökologischen Themen erreicht werden (vgl. Bergstedt Umweltschutz von unten: 1).

Dieses Konzept kann also einen Erklärungsansatz bieten, warum trotz eines recht hohen Umweltbewusstseins das Umweltverhalten sich nicht dementsprechend ausdrückt. Fremdbestimmung, (zentrale) Entscheidungen „von oben“ und das Gefühl, dass sein eigenes Handeln keine Wirkung/Folgen hat, führen eher zu Passivität, Vertrauen auf ein Handeln von „oben“ à la „Greenpeace rettet uns schon“, aber eben nicht zu Bürger*innen, die ihr Lebensumfeld aktiv und ökologisch gestalten, weil sie die Verantwortlichen dafür sind und sie mit den Folgen ihres Handelns leben müssen. Dieses Konzept erkennt die Menschen und ihre Lebenssituation auch als einzigartig an und vermeidet damit Ansätze, die den Menschen naiv gleichschalten, wie es der Ansatz der „deep ecology“ tut, und mit zentralen Entscheidungen ihre Verschiedenartigkeit übergehen. Dezentrale Entscheidungsbefugnisse, die die Betroffenen zu

(selbstbestimmenden) Akteur*innen machen, können aus soziologischer Sicht einer komplexen Gesellschaft und ökologischen Notwendigkeiten viel eher gerecht werden.

Eine Umweltbewegung mit den Zielen Dezentralität, Vielfalt und Herrschaftslosigkeit, also mit anarchistischen Gesellschaftsforderungen, kann so auch anschlussfähig an andere emanzipative Bewegungen sein (feministische, Eine-Welt, Friedens-Bewegung) und umfasst so einen gesamtgesellschaftlichen Fokus, der dem Zusammenhang von Ausbeutungsstrukturen in der Gesellschaft und in der Natur gerecht wird.

3. Fazit/ Kritik

In den Mittelpunkt meiner Kritik will ich Bookchins „naturalistischen Fehlschluss“ stellen. Aus den (deskriptiven) Beschreibungen der Abläufe in der Natur folgert er normativ, dass sich die gesellschaftlichen Abläufe ähnlich gestalten sollen. Anarchie wird also aus der Natur abgeleitet und als einzige, „ökologische“ Gesellschaftsform anerkannt. Welche aus soziologischer Sicht kritischen Elemente dieser „naturalistische Fehlschluss“ beinhaltet, will ich im folgenden beschreiben und kritisch hinterfragen, ob die Analogie von Anarchie und Ökologie, die Bookchin aufstellt, zu halten ist.

Bookchin glaubt die „Natur an sich“ zu erkennen und lässt dabei völlig außer Acht, dass „... die Natur im Erkenntnisprozess selbst eine gesellschaftlich konstituierte ist“ (Cantzen 1997: 180). Diese unkritische Haltung lässt ihn auch ein „telos“ aus der Naturgeschichte „einfach ablesen“, das für Natur und Mensch gilt und zu verwirklichen sei: Anarchie bzw. eine „ökologische Gesellschaft.“ Damit wird Anarchie nicht mehr wie bei Landauer „ein Bestreben, mit Hilfe eines Ideals eine neue Wirklichkeit zu schaffen“, sondern ist alternativlos und absolut notwendig, stellt das Endziel dar. Dies degradiert den Menschen aber zum „gehorsamen Befehlsempfänger“ der Natur und lässt sich nur schwer mit dem anarchistischen Bild von selbstbestimmten, mit freiem Willen ausgestatteten Menschen überein bringen, die nach selbstgesetzten Idealen handeln. So wirkt dieser kompromisslose naturalistische Schluss eher anti-emanzipativ als befreiend. Das Endziel, die Anarchie, beschreibt er als vollkommene Harmonie, also ohne Interessensgegensätze. Diese Idealisierung scheint mir naiv und unrealistisch. Natürlich wird es auch in einer anarchistischen Gesellschaft Konflikte und Spannungen geben, sowie es diese in allen Gesellschaften mit lebenden Individuen geben wird und wie es von Anarchisten wie Kropotkin und Proudhon auch nicht bestritten wird. Entscheidend ist bei ihren Überlegungen weniger das „Endziel“ der Interessensharmonie, sondern vielmehr, wie die Konflikte auf der Basis von Solidarität, Herrschaftslosigkeit und im Rahmen „freier Vereinbarung“ aus dem Weg geräumt werden können, also die spezifische Form der

Austragung von Interessenskonflikten (vgl. Cantzen 1997: 178).

Die Gleichsetzung von einer herrschaftslosen Gesellschaft mit einer ökologischen Gesellschaft weist aber noch weitere Schwächen auf. Bookchin macht keinen Unterschied zwischen Herrschaft des Menschen über den Menschen und Herrschaft des Menschen über die Natur. Er lehnt beides grundlegend ab, Herrschaft ist nach ihm in allen Relationen zu verneinen. Der Mensch lebt aber in einem komplexen System von Wechselwirkungen, das System Mensch „... kann wie eine Flamme nur so lange überleben, als es auf die Systeme seiner Umgebung auf bestimmte Weise einzuwirken vermag ...“ (Passmore 1986: 223), also auch auf die Natur. Herrschaftsfrei wäre dieses Einwirken nur dann, wenn der Mensch nicht gegen den Willen der Natur eingreift. Da aber eine Kommunikation nicht möglich ist, auch keine noch so große „ökologische Sensibilität“ eine herrschaftsfreie Vereinbarung möglich macht, übt der Mensch durch sein (notwendiges) Einwirken auf die Natur zwangsläufig Herrschaft aus. Eine herrschaftsfreie Mensch-Natur-Relation ist also nicht möglich. Indem Bookchin dem Menschen das Recht zuspricht planvoll in die Natur einzugreifen, wird deutlich, dass der Unterschied zwischen Ökologie und Umweltschutz, den Bookchin festmacht, auch nur noch ein gradueller sein kann, da Herrschaft ausgeübt werden muss, das Kriterium der Herrschaftsfreiheit also nicht mehr gilt. Damit zeigt sich, dass die Gleichsetzung von einer herrschaftsfreien Gesellschaft mit einer ökologischen Gesellschaft so nicht möglich ist, da eine anarchistische Gesellschaft nicht per se eine ökologische sein muss, da auch sie lenkend in die Natur eingreift und somit Herrschaft über die Natur ausübt. Da Herrschaftsfreiheit nun also nicht mehr das Kriterium sein kann, was eine ökologische Gesellschaft ausmacht, muss also eher gefragt werden, „... welche gesellschaftliche Organisationsform die effektivste Naturbeherrschung, u. a. auch im Sinne der Erhaltung und des Schutzes von Natur gegen lebensbedrohende Zerstörung, gewährleistet“ (Cantzen 1984: 61f).

Es scheint, dass dezentrale Organisationsformen, wie sie der Anarchismus fordert, diese „effektive Naturbeherrschung“ am ehesten leisten können. Dezentrale Strukturen lassen es am ehesten zu sich der Natur anzupassen, die Vielfalt zu erhalten und so möglichst wenig zu zerstören bzw. möglichst schonend und geringfügig einzugreifen. Über diesen Weg lässt sich die Sinnigkeit von Bookchins Lösungsansätzen, die ich im vorigen beschrieben habe, dennoch aufweisen.

Leider stellt Bookchin seine Ansätze nicht als Diskussionsvorschläge dar, wie es aus gutem Grund meist bei anarchistischer Literatur geschieht, sondern eher als das einzige, was anarchistisch und ökologisch ist. So ist für ihn z. B. einzig das Leben in kleinen, autarken, kommunistischen Ökogemeinschaften anarchistisch und öko-

logisch. Die so viel propagierte Vielfalt verkürzt sich damit auf eine Vielfalt innerhalb dieser Form. Andere Lebensformen, anderes herrschaftsfreies Produzieren wird abgelehnt. Damit wird sein Denken dogmatisch, einseitig und unkritisch. In der Idealisierung dieser Ökogemeinschaften wird vollkommen übersehen, dass sich diese totalen Gemeinschaften häufig repressiv gegenüber den Individuen verhalten, da durch die hohe Transparenz meist ein starker Normbefolgungsdruck und eine verstärkte Möglichkeit zu (sozialen) Sanktionen besteht.

Die Anonymität in der Stadt, die Bookchin angreift, kann aber häufig gerade die Selbstentfaltung ermöglichen, die in den Ökogemeinschaften so nicht möglich ist. So darf auch nicht vergessen werden, dass aus historischer Sicht gerade die Städte die Emanzipation von „gesellschaftlichen Randgruppen“, z. B. Homosexuellen, gefördert haben. Toleranz, Vielfalt und Selbstverwirklichung scheinen hier viel eher gegeben zu sein als „auf dem Land“.

Aus soziologischer Perspektive wirkt dieser Lösungsvorschlag also recht naiv und ist in seiner Ausschließlichkeit abzulehnen. Auch scheint mir der Aspekt der überregionalen Kooperation zu wenig beachtet zu sein. Ganz autarke Gemeinschaften scheinen mir weder realistisch noch wirklich wünschenswert, denn kompliziertere (dezentrale) Fertigungstechnologie – Bookchin hält einen hohen technischen Standard ja durchaus für sinnvoll – lässt sich von einer Ökogemeinschaft sicherlich nicht alleine herstellen und unterhalten. Das Dezentralisierungs- muss also mit einem Föderalismuskonzept verbunden werden um wirklich Sinn zu machen, was von den meisten Anarchist*innen auch getan wird. Abschließend ist zu sagen, dass Bookchins Verknüpfung von anarchistischem Gesellschaftsideal und ökologischer Notwendigkeit durchaus Sinn macht, wie ich versucht habe darzulegen. Notwendig ist aber dazu die vollständige Konvergenz von Biosphäre und Gesellschaftsideal, die er in seinem „holistischen Ansatz“ vertritt, zu hinterfragen und Anarchie nicht durch den „naturalistischen (Fehl-)schluss“ als eine ökologische Gesellschaftsform zu beweisen, sondern durch die ihr immanenten Strukturen, die eine „effektive Naturbeherrschung“ fördern und zulassen (vgl. Cantzen 1984: 69).

Die anarchistische Perspektive scheint mir die Ursachen der ökologischen Krise sinnig zu begründen und Vorschläge zur Lösung der ökologischen Krise bieten zu können. Eine weitere Leistung scheint mir zu sein, dass die strukturelle (Kapitalismus- und Staats-)Kritik immer wieder Erklärungen geben kann, warum trotz des hohen Umweltbewusstseins (in der Bevölkerung) die Wirtschaft und die Gesellschaft nur wenig ökologischer werden. Die anarchistischen Ideen sind so auch als strategische Perspektive für die Umweltbewegung von großem Wert und haben es verdient in der Umweltsoziologie mehr Beach-

tung geschenkt zu bekommen. Denn wenn die wirklichen Ursachen nicht angegriffen werden, können auch keine Lösungen gefunden werden, die die ökologische Krise bewältigen könnten. Soll der Wein erfrischend sein, so scheint es mir unumgänglich die alten Schläuche durch neue zu ersetzen. Auch die neuen Schläuche könnten den Wein bitter schmecken lassen, die alten Schläuche machen ihn aber ganz sicher ungenießbar.

4. Literatur

Bergstedt, Jörg, 2005: Allein machen sie dich ein! Plädoyer für den Aufbau einer emanzipatorischen Bewegung in: http://www.thur.de/philo/uvu/uvu.html [Stand 18. 3.2006].

Bergstedt, Jörg, 2005: NGO in: http://www.thur.de/philo/uvu/uvu.html [Stand 18. 3.2006].

Bergstedt, Jörg, 2005: Umweltschutz von unten! Emanzipatorische Entwürfe gegen das Kungeln mit der Macht in: http://www.thur.de/philo/uvu/uvu.html [Stand 18. 3.2006].

Bookchin, Murray, 1964: Ecology and revolutionary thought, The reconstructive Nature of Ecology gefunden in: http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/Bookchinarchive.html [Stand 18.3.2006].

Bookchin, Murray, 1977: Die Formen der Freiheit, Aufsätze über Ökologie und Anarchismus, Asslar- Werdorf: Die Büchse der Pandora.

Bookchin, Murray, 1985: Die Ökologie der Freiheit, wir brauchen keine Hierarchien, Weinheim; Basel: Beltz.

Bookchin, Murray, 1992: Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft. Grafenau: Trotzdem Verlag.

Bookchin, Murray,1993: What is social ecology? in: http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/

Bookchinarchive.html
[Stand 18.3.2006].

Bookchin, Murray, politische Ökologie, in: http://www.sterneck.net/cybertribe/oekologie/index.php [Stand 18.3.2006].

Cantzen, Rolf, 1984: Freiheit unter saurem Regen: Überlegungen zu einem libertär- ökologischen Gesellschaftskonzept, Berlin: Edition Ahrens im Verlag Zerling.

Cantzen, Rolf, 1997: Weniger Staat – Mehr Gesellschaft, Freiheit – Ökologie – Anarchismus, Grafenau: Trotzdem Verlag.

Diekmann, Andreas; Preisendörfer, Peter, 2001: Umweltsoziologie, Eine Einführung, Hamburg: Rowolth.

Gutkind, Erwin Anton, 1954: Community and Environment, New York: Philosophical library.

Harrison, Frank, 1999: Bookchin und Kropotkin, gemeinsame Organisationsvorstellungen, in: Schwarzer Faden Nr. 68, S. 35- 43.

Holland-Cunz, Barbara, 1994: Soziales Subjekt Natur, Natur- und Geschlechterverhältnis in emanzipatorischen politischen Theorien, Frankfurt/ New York: Campus Verlag.

Marcuse, Herbert, 1967: Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München: dtv (Neuauflage 1994).

Passmore, John, 1986: Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode, in: Birnbacher, Dieter (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart: Reclam Verlag, S. 207-246.

Pepper, David, 1993: Eco-Socialism, From deep ecology to social justice, London: Routledge.

Kropotkin Peter, 1920: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig: Thomas.

Kropotkin Peter, 1923: Ethik, 1.Bd: Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit, Berlin: Syndikalist.

Kropotkin Peter, 1976: Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, Berlin: Kramer.

Janet Biehl
Ökofeminismus und deep ecology: Ein unlösbarerer Konflikt?

aus: Schwarzer Faden, Nr. 54, 3/1995, S. 16-23.

Seit längerem gibt es in den USA eine Diskussion über deep ecology, einer spirituellen Richtung der Ökologiebewegung. Einige Phänomene wie z. B. wie ein Berg denken zu wollen, sind auch hier recht weit verbreitet (SF-Redaktion).

Einige Tiefenökologen haben in letzter Zeit die Existenz theoretischer Affinitäten zwischen der Tiefenökologie und dem Ökofeminismus behauptet. Ein Tiefenökologe nennt diese Bewegung: jene Form der Ökologie, die eine feministischen Sensibilität am engsten umfasst.[1] Kirkpatrick Sale behauptet, dass er „in der Formulierung der Tiefenökologie ...“ nichts findet, das auf irgendeine Weise feministischen Werten entgegenläuft oder Werte des Patriarchats vertritt.[2] Bill Devall und George Sessions, die Koautoren von „Deep Ecology“, dem autoritativen Text der neuen Ideologie sehen sogar Affinitäten zwischen der Tiefenökologie und der Art der spezifischen Weltsicht von Frauen: „Einige Feministinnen behaupten, dass die Tiefenökologie eine intellektuelle Artikulation von Einsichten sei, die vielen Frauen bereits seit Jahrhunderten bekannt sind.“[3]

Differenzen zwischen den Menschen

In der Tat schreibt in letzter Zeit eine ungewöhnlich große Anzahl von Ökologen Artikel als selbsternannte Anhänger des Ökofeminismus. Viele unter ihnen vertreten eine Verbindung der ökofeministischen und der tiefenökologischen Bewegung.

Ihre Vertreter versichern uns wiederholt, dass die Tiefenökologie eingehende Fragen stellt. „Die Bedeutung der Tiefenökologie liegt darin, tiefgehende Fragen zu stellen“, schreibt Ame Naess. „Das Adjektiv „tief“ betont unser Fragen nach dem Warum und Wie, wo dies andere nicht tun.“[4]

Tiefenökolog*innen stehen dem, was sie als „Anthropozentrismus“ der westlichen Gesellschaft sehen, kritisch gegenüber. Ein Vertreter, John Seed, beschreibt dies als „menschlichen Chauvinismus ... die Idee, dass Menschen die Krönung der Schöpfung seien, der Urspung aller Werte, der Maßstab aller Dinge.“[5] Wir lernen hier, dass sich nach dem Anthropozentrismus die Menschen von der Natur abgetrennt sehen und die Natur objekti-

vieren, um sie auszubeuten. Nach Michael Zimmermanns Charakterisierug porträtiert die anthropozentristische Weltanschauung „Die *Menschheit* selbst als den *Ursprung aller Werte* und schildert die Natur einzig als *Rohmaterial für menschliche Zwecke*“.[6] Damit ist der Anthropozentrismus „tief in die weltweite Umweltkrise verwickelt“, sagen Devall und Sessions.[7] Nach den Tiefenökolog*innen haben anthropozentristische Menschen den Anschluss zur Einheit aller Natur verloren.

Für Ökofeminist*innen ist das Konzept des Anthropozentrismus grundlegend, sogar „tief“ problematisch. Er geht davon aus, dass die Menschheit ein undifferenziertes Ganzes sei. Er ignoriert historische und politische Differenzen zwischen Mann und Frau, schwarz und weiß, reich und arm. Ökofeminist*innen haben u.a. gezeigt, dass historisch nicht alle Menschheit als Ursprung aller Werte dargestellt worden war, um Zimmermanns Sprache zu gebrauchen. Die Charakterisierung als der „Ursprung aller Werte“ bezieht sich hauptsächlich auf ökonomisch privilegierte weiße Männer. Andere Menschen: Frauen, Schwarze, die Armen, wurden, wie die Natur selbst, als „Rohmaterial für menschliche (lies: männliche) Zwecke“ geschildert.

In der westlichen Kultur haben die Männer ihre Herrschaft über Frauen durch die Definition der Frauen als „näher zur Natur“ gerechtfertigt. Ihre menschliche Natur wurde den Frauen ideologisch abgesprochen. Sie wurden als weniger rational als Männer, chaotischer,emotionaler, sexueller, feuchter, sogar befleckter bezeichnet. Weit davon entfernt, als „Ursprung der Werte“ bezeichnet zu werden, wurden die Frauen, wie die Natur, zu einer Quelle des „Rohmaterials für menschliche Zwecke“. Aufgrund ihrer Reproduktionsfähigkeit, den „Rohstoff“, um den es geht, wurden die Körper der Frauen gepflügt und untergraben – wie die Erde.

Die Ökofeminist*innen haben versucht aufzuzeigen, dass Frauen nicht qua Geburt der Natur näher stehen als Männer, und dass weiterhin die Realisierung ihrer menschlichen Fähigkeiten den Frauen unter dem Patriarchat verweigert worden ist, dass sowohl Männer als auch Frauen der Vernunft, der Emotionen und Sinnlichkeit fähig sind, dass der menschliche Geist, der sich aus der ersten oder wichtigsten Natur entwickelt, sowohl männlicher wie weiblicher Geist ist. Außerdem versuchen die Ökofeminist*innen ihre individuelle und soziale Erfüllung auf einem Weg zu erreichen, der die kapitalistische, industrielle, patriarchale Gesellschaft und Managergesellschaft nicht akzeptiert, die die westlichen Männer entwickelt haben.Vielmehr versuchen sie, Alternativen zu entwickeln, in Form von nicht-hierarchischen Kontexten, in denen beides, männliches und weibliches Potential erreicht werden kann.

Durch die einseitig orientierte Definition des Menschheitsproblems als An-

thropozentrismus, die Zentrizität aller Menschen und ihre „Herrschaft“ über die Natur, ignorieren die Tiefenökolog*innen Jahrtausende patrizentraler Geschichte. Indem die Frauen aus dem Anthropozentrismus nicht ausgeschlossen werden, verurteilen sie Frauen implizit dafür, dass sie so anthropozentristisch seien wie Männer, d. h. dafür, anzunehmen über der Natur zu stehen, sie zu beherrschen.

Das Problem liegt nicht einfach in dem Versäumnis der Tiefenökolog*innen, die Frauen vom Anthropozentrismus auszunehmen. Es würde die Dinge nicht verbessern, die Frauen aus den Reihen der Anthropozentristen einfach abzuziehen. Diese Blindheit gegenüber der Geschlechtsidentität (gender) ist symptomatisch für ihren Eigensinn: vorsätzliche Ignoranz der *sozialen* Ursachen von Problemen. Die Tiefenökolog*innen behaupten, dass unsere Probleme unserer Haltung zur Natur entstammen. Sie verfehlen die Erkenntnis, dass die Art, in welcher wir unsere Natur betrachten, tatsächlich sozialen Ursprungs ist. Wie Murray Bookchin hinwies, gab es Gesellschaften, die die Natur verehrt haben (wie im alten Ägypten), was dennoch die Entwicklung einer ausgewachsenen patrizentrischen Hierarchie nicht verhindern ließ.

So finden sich Frauen in einem Teufelskreis gefangen: Auf der einen Seite wurden ihnen von der patrizentrischen Kultur eine größere Nähe zur Natur zugeschrieben. (Wie wir noch sehen werden, wird diese Zuweisung von den Tiefenökolog*innen fortgeschrieben). Auf der anderen Seite werden sie für den „Anthropozentrismus“ zur Rechnung gezogen. Es wird klar, dass bei der Formulierung des Konzepts der Tiefenökologie die Situation der Frauen nicht berücksichtigt wurde.

Unterschiede zwischen menschlicher Natur und nichtmenschlicher Natur

Die Tiefenökologie ignoriert nicht nur Unterschiede zwischen Gruppen von Menschen, wie Männern und Frauen, sie ignoriert ebenfalls Unterschiede zwischen menschlicher Natur und nichtmenschlicher Natur. „Der zentrale Einblick der Tiefenökologie“, wie ihn Warwick Fox beschreibt, ist „die Vorstellung, dass wir keine feste ontologische Unterscheidung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Reichen treffen können ... In dem Ausmaß, in dem wir Grenzen wahrnehmen, bleiben wir hinter dem tiefenökologischen Bewusstsein zurück.“[8] Devall hebt „die Identität von Menschen (ich/du) mit nichtmenschlicher Natur ...“ als ein Prinzip der Tiefenökologie hervor.“ Es gibt keine Grenzen und alles ist aufeinander bezogen.[9] Nach Sessions und Devall müssen wir damit „aufhören, uns als isolierte und eng miteinander konkurrierende Identitäten (egos) zu verstehen oder zu sehen, und beginnen, uns mit anderen Menschen von unserer Familie und unseren Freunden, eventuell, zu unserer Spezie zu identifizieren …, um die nichtmenschliche Welt einzuschließen“.[10]

Es stellt sich die Frage, was mit der Bedeutung der Spezie in der Natur passiert, wenn wir keine ontologische Trennung zwischen ihnen durchführen können. Wenn alles in der Natur gleich bleibt, sind dann alle Unterschiede innerhalb der Spezie Illusion? Ist das Selbstbewusstsein der Menschheit als Spezie eine Täuschung? Basiert der Anthropozentrismus selbst auf der Täuschung einer Besonderheit der Spezie?

Genauso wie die Tiefenökolog*innen die Kulturgeschichte ignorieren – speziell diejenige des Patriarchats – ignorieren sie auch die Naturgeschichte. Es stellt sich die Frage, wie sie die Sprünge oder Diskontinuitäten erklären, die in den paleontologischen Büchern offenbar wird, oder die Geistesentwicklung.

Es ist klar, dass diese Nichtbeachtung der *Kultur*geschichte ein Hauptstreitpunkt für den Ökofeminismus darstellt. Aber warum sollte die Ignoranz der *Natur*geschichte den Ökofeminismus interessieren?

Die Antwort ist, dass die Tiefenökolog*innen von dem Gebrauch machen, was sie als weibliches Bewusstsein sehen, um ihre unhistorische Naturanschauung zu untermauem. In mindestens einem Jahrzehnt feministischer psychoanalytischer Arbeit wurde es als beides aufgefasst, als Albtraum und Segen, dass Frauen einen „Sinn der Verbundenheit“ erführen, den Männer nicht erführen und eine Abschwächung der Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen. Ein Jahrzehnt feministischer psychoanalytischer Arbeit hat gezeigt, dass Frauen „weiche Ich-Grenzen“ entwickeln, während Männer „rigide Ich-Grenzen“ entwickeln. Dies ist gut und schlecht für die Frauen gewesen: gut in dem Sinne, dass die Verbundenheit real ist, und Frauen sich ihrer bewusster sind; schlecht in dem Sinne, dass das Fehlen klar definierter Ich-Grenzen Probleme für die Individuation der Frauen und ihre Autonomiebildung hervorruft, die für die Herausbildung eines rationalen Seins und zur Potentialrealisation notwendig sind. Somit waren die Grenzen das Thema des ambivalenten dialektischen Philosophierens feministischer Theoretikerinnen wie Nancy Chodorow, Evelyn Fox Keller und Janet Flax.[11] Die Fürsprecher der Tiefenökologie walzen über diese Dialektik zwischen dem Selbst (self) und dem Anderen (other), zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, hinweg. Eine vage „Verbundenheit“, scheinen sie zu fühlen, ist überaus wichtig. Ihre Lösung heißt, all die quälende Individuation zu vergessen, die für die Entwicklung der Persönlichkeit von Frauen und ihren Sinn der Kontrolle über ihr Schicksal so notwendig ist. Sie scheinen zu sagen: niemals etwas dagegen, rational zu werden; nichts gegen das Selbst. Schaut, wohin das die Männer nach allem geführt hat. Frauen erging es ohne diese ermüdende Individualität die ganze Zeit besser als den Männern. Anscheinend wird von den Frauen angenommen, sie *seien* die Verbundenheit – Frauen haben keine Ich-Grenzen; und

tatsächlich gibt es keine Grenzen. Gemäß der Tiefenökolog*innen müssen wir das „ökologische Bewusstsein kultivieren“. Wir brauchen alle eine „rezeptivere, feminine Annäherung“.[12]

Die Tiefenökolog*innen, bei denen selbst es sich häufig um höchst individualistische Mittelklasse-Männer handelt, betrachten die feministische dialektische Diskussion über Grenzen tatsächlich als irrelevant. Uns wird gesagt, dass, so wie Frauen die Verbundenheit mit anderen Menschen natürlich erfahren, alle Menschen nun die „Verbundenheit“ mit der nichtmenschlichen Natur erfahren müssen. In der Tiefenökologie gibt es keine Grenzen zwischen menschlicher und nichtmenschlicher Natur: Eine Person ist ein „untrennbarer Teil des ganzen Systems, innerhalb dessen es keine scharfen Trennungen zwischen dem Selbst (self) und dem Anderen (other) gibt.[13]

Tiefenökolog*innen zitieren gerne als Beweis die östliche Metaphysik als exemplarisch für die Art des Selbst (self), auf dem wir uns formen sollten. Der Taoismus sagt uns, „dass es einen Weg gibt, sich zu entfalten, der allen Dingen inneliegt ... Die Menschen haben weniger Wünsche und einfache Freuden ...“ Den Weg zu erkunden, heißt das Selbst zu erkunden. Das Selbst zu erkunden, heißt, das Selbst zu vergessen. Das Selbst zu vergessen, heißt vor allen Dingen, erleuchtet zu werden. Von allen Dingen erleuchtet zu werden, heißt, die Barrieren zwischen dem eigenen Selbst und den Anderen zu beseitigen.[14]

Frauen (und Männer genauso) werden aufgerufen, vor der Natur sich selbst auszulöschen, ihre Identität als Spezie zu ignorieren und in grenzenlose kosmische „Einheit“ zu kapitulieren. Tatsächlich wissen die Frauen aus ihrer langen Erfahrung, dass, wenn sie gebeten werden, „eins“ mit einem Mann zu werden, wie in der Ehe, dass „eins“ gewöhnlich der Mann ist. Ökofeminist*innen sollten gleichermaßen misstrauisch gegenüber dieser „ökologischen“ Einheit sein.

Des weiteren neigt die tiefenökologische Bewegung dazu, aus Vernunftgründen eine Missachtung zu fördern, sogar, was die Subjektivität betrifft. Obwohl Vernunft und Subjektivität das sind, was Menschen in der Natur unterscheidet, würde die Bestätigung ihrer Existenz für die Tiefenökolog*innen die Aufrechterhaltung einer Grenze bedeuten. Und für Sie existieren in der Natur keine Grenzen. Schlimmer noch: in tiefenökologischer Terminologie: Grenzen ihre Rechte einzuräumen hieße, sich des Anthropozentrismus schuldig zu machen. Nach Bill Devall müssen wir „unser Denken über Utopie ... ansetzen, indem wir versuchen, zu denken wie ein Berg.“[15] So, wie es zwischen menschlicher und nichtmenschlicher Natur keine Grenze gibt, gibt es ebenso keine Grenze zwischen dem Bewusstsein eines Berges und dem Bewusstsein eines menschlichen Daseins.

Und hier sind wir genötigt, zur *Sozial*geschichte zurückzukehren. Da es präzise Männer waren, die die kulturelle

Grenze zwischen Männern und Frauen errichtet haben. Jahrtausende lang marginalisiert, Jahrtausende lang passiv und rezeptiv, Jahrtausende lang „verbunden“, was den Punkt der Selbstzerstörung betrifft, ringen die Frauen nun um Subjektivität, präzise um ihre eigene Identität und um volle Anerkennung ihrer Subjektivität in einer *neuen Gesellschaft*.

Diese Bestrebung ist der revolutionäre Kern der feministischen und ökofeministischen Bewegungen. Viele unserer Lebensweisen involvieren heute neue und radikale Einblicke in unsere chronische Unterdrückung. Wir haben die Subjektivität und das Bewusstsein über unseren unterdrückten Zustande im Patriarchat erlangt. Und wir haben unsere Rationalität nach Jahrtausenden erlangt, in denen wir vom Patriarchat als irrational definiert worden waren. Wir werden *aktiv*, und wir werden *kreativ* anstatt passiv *rezeptiv*. Wir kehren uns nach außen in voll verkörperte und klar umrissene Existenzen.

Von Frauen dieser neuen Subjektivität zu fordern, „wie ein Berg“ zu denken, ist ein Schlag ins Gesicht. Diese Aufforderung bedeutet für Frauen die Rückkehr in die Arena ihrer Unterdrückung, die Unsichtbarkeit und Wertlosigkeit und sogar deren Annahme.

Lehren uns doch die Tiefenökolog*innen, dem Selbst (self) zu entsagen und im Interesse der männlich definierten „Natur“ „rezeptiv“ zu werden. Nancy Hartsock wies darauf hin, dass dies hieße, gerade jetzt, wo Frauen und andere unterdrückte Gruppen ihre Subjektivität gefunden haben, die Subjektivität plötzlich verdammt wird. Jetzt werden wir aufgefordert, im Namen der Befreiung der Natur in die Vergessenheit zurückzukehren. Sie weist darauf hin, dass es die privilegierten Menschen der Mitte sind: weiße Männer, die jetzt gerne rezeptiv sind und zuhören, und nicht jene von uns, die wir in der Vergangenheit durch Zwang marginalisiert und rezeptiv waren.[16] Unsere hart erkämpfte Erkenntnis der sozial und historisch konstituierten Geschlechtergrenze aufzugeben hieße, zu der Vergessenheit des Unbewussten zurückzukehren. Hinter dem Rauch und den Spiegeln der „Göttin“ ist die Anbetung eine erschreckende Selbstverleumdung, ein Rückzug in die Unterdrückung. Die Tiefenökologie fordert tatsächlich, dass Frauen selbstlos bleiben, formlos und lethargisch, wahrscheinlich im Namen einer taoistischen Vergessenheit des Selbst. Für eine feministische Sensibilität paraphrasieren die Tiefenökolog*innen den Zauber von Oz: „Gib jener Geschlechtertrennung hinter dem Vorhang keine Aufmerksamkeit!“

Die Tiefenökologie bestreitet die Realität der Differenz, berücksichtigt nicht die Realität der Geschlechterunterdrückung, währenddessen sie sich einen Aspekt der feministischen Psychologie für ihre eigenen quasi-religiösen Zwecke aneignet. Sie trivialisiert die Emanzipation von Frauen, einen Jahrhunderte langen revolutionären Prozess der Erlangung von Selbstbe-

wusstsein und individueller Freiheit, wenn sie davon spricht, das Selbst (self) und die Grenzlinien des selbstbestimmenden Ichs aufzulösen. In der Tat verlangt sie von den Frauen, der eigentlichen Persönlichkeit zu entsagen, die der Rationalisierung widerstehen kann, die die industrielle Krise produziert hat.

Wildnis

Die Missachtung des Sozialen der Tiefenökolog*innen wird in ihrer Diskussion der Wildnis als der „geheiligte Ort", das *sactum sanctorum* der Natur, besonders deutlich.[17] Die Menschen brauchen die Erfahrung der Wildnis, um unter anderem, die „Tugenden der Bescheidenheit und Demut zu kultivieren".[18] Wieder ist es genau die Demut mit ihrem passiven und rezeptiven Gehorsam zu den Männern, aus der die Frauen heute auszubrechen versuchen.

Historisch haben die Männer – speziell in Nordamerika – auf die Natur mit deren Definition als Wildnis geantwortet. Zahllose Geschichten existieren in der nordamerikanischen Literatur über Männer in der Wildnis: Daniel Boone, Dave Crockett u.a. Ihre heutigen Nachkommen sind John Wayne und der Marlboro Mann. So wie in der amerikanischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts ein zivilisierter Mann aus der überdomestizierten Sphäre der viktorianischen Frau ausbrechen musste: einer Sphäre, in der Frauen eine Persönlichkeit abgesprochen wurde und daher für die Männer langweilig waren, so suchen die Tiefenökolog*innen aus einer überrationalisierten und mechanisierten Gesellschaft auszubrechen, die die Komplexität der Natur abstreitet und daher ebenso langweilig ist. In beiden Fällen versuchen Männer einer Unterdrückung zu entfliehen, die sie selbst geschaffen haben: erstens der Domestizierung der Frauen und zum zweiten der Rationalisierung der Gesellschaft. Es geht darum, für Frauen und die Gesellschaft Freiheit zu fordern und nicht in ein erdachtes chaotisches unsoziales Reich abzutauchen, das sich „Wildnis" nennt.

Obwohl die Tiefenökolog*innen Affinitäten zu Ur-Amerikaner*innen suchen, ist bemerkenswert, dass die Indianer*innen kein Wort für „Wildnis" haben. Luther Standing Bear, ein Oglala Sioux hierzu: „Wir denken nicht über die weiten offenen Ebenen, die schönen Gebirgszüge und sich windenden Ströme mit ungeordnetem Wachstum, sie seien wild". Natur ist nur für den weißen Mann „Wildnis". Und das Land war nur für ihn „verseucht" mit „wilden" Tieren und „wilden" Menschen. Für uns war sie zahm. Die Erde war freigiebig, und wir waren von dem Segen des Großen Mysteriums umgeben."

Das Konzept der „Wildnis" und der egozentrische männliche Einzelgänger, der sie als eine Herausforderung oder als ein Reich persönlicher Freiheit sieht, ist an die westliche männliche soziale Mentalität gebunden. In

der Tat eröffnet Luther Standing Bears Kommentar, dass die Idee der Wildnis sozialen Ursprungs ist: „Sie war für uns nicht ‚wild', bis der haarige Mann aus dem Osten kam und uns und unsere Familien die wir liebten, mit Ungerechtigkeiten überhäufte. Als sogar die Tiere im Wald anfingen, vor seiner Erscheinung zu fliehen, begann für uns der „Wilde Westen"[19].

Die Natur als „Wildnis" zu definieren, heißt, eine Trennung zwischen Männern (wörtlich) und Natur vorzunehmen. In der Tat ist Wildnis präzise das *nicht* soziale. Die Tiefenökolog*innen perpetuieren diese konzeptuelle Unterscheidung noch, wenn sie die Menschen dazu auffordern, auf diese eher mit „Demut" anstatt „Beherrschung" zu antworten. In der Tiefenökologie sind die Männer (men) von der äußeren Natur so abgeschnitten, wie je, ganz zu schweigen von der inneren Natur. Weit davon entfernt, die Grenze zwischen Menschen und Natur aufzulösen, bestätigen sie sie grundlegend.

(Jim Cheney hat die Erhöhung des Männlichen durch seine Ausdehnung auf alle Natur, anstatt seiner Verneinung, wie sie die Tiefenökologen vornehmen, kritisiert. Er zitiert Lewis Hyde: „Das Verschwinden des Selbst ist wirklich Selbsterhöhung auf einer großen Skala."[20] Gayatri Spivaks Kritik der Postmodeme könnte ebenfalls auf die Tiefenökologie zutreffen: Sie sagt, es geht „um Männer, die sich für ihre eigenen Fehler rechtfertigen; Frauen, geht sonstwo hin." Eine Aufwertung in falscher Rechtfertigung bleibt eine Erhöhung.)

So wie weiße patrizentristische Männer rationale Frauen als irrational definieren, als Vorwand ihrer Herrschaft, so definieren sie auch Natur als eine „Wildnis", als ein Vorwand für ihre Herrschaft. Die Verordnung von heiliger Natur als Wildnis, anscheinend „irrationale Natur", läuft der konventionellen westlichen Zuschreibung von Frauen als irrationalen Menschen analog. Aber nur, wenn Männer von der Natur getrennt werden, wird Natur als irrational wahrgenommen. Und nur, wenn Männer kulturell von Frauen unterschieden werden, werden Frauen als irrational wahrgenommen.

Der Punkt ist, dass Frauen nicht „chaotisch", sondern rational sind; ebenso wie die Natur nicht „chaotisch" ist, sondern vielmehr einer Entwicklungslogik folgt, in Richtung einer zunehmenden Komplexität und Subjektivität, voller Differenzen, individueller Abweichungen und der langsamen Herausbildung von Persönlichkeit. Wenn die Ökofeminist*innen aber um die Bekämpfung der Beherrschung der Natur bekümmert sind, die sie analog ihrer Beherrschung sehen, müssen sie diese Konzeptualisierung der Natur als irrational und der Persönlichkeit als ein Hindernis der natürlichen Evolution bekämpfen, so, wie sie ihre eigene Konzeptualisierung als irrational, selbstlos und „natürlich" bekämpft haben.

Überbevölkerung

Die Implikationen der Tiefenökologie für den Ökofeminismus sind mehr als nur theoretischer Art. Wie seine Anhänger*innen selbst so zuversichtlich und korrekt herausstellen, „fließen bestimmte Ausblicke auf Staatswissenschaft und öffentliche Politik auf eine natürliche Weise aus diesem (tiefenökologischen) Bewusstsein."[21]

Auf der Konferenz zum Ökofeminismus an der University of Southern California im März 1987 erklärte George Sessions die Prinzipien der Tiefenökologie. Er las Punkt Nummer vier, der angibt: „Die Blüte des menschlichen Lebens und der Kulturen geht mit einer beträchtlichen Abnahme der menschlichen Bevölkerung einher. Die Blüte nichtmenschlichen Lebens erfordert einen solchen Rückgang."[22]

Es ist eine zentrale These der Tiefenökologie, dass es „zu viele Menschen auf dem Planeten gibt. Nach Arne Naess: „Ich sollte denken, wir dürften nicht mehr als 100 Millionen Menschen haben, wenn wir die kulturelle Vielfalt, die wir vor einhundert Jahren hatten, haben sollen."[23] Die Tiefenökolog*innen berufen sich zu diesem Thema auf Malthus: „Im Jahr 1803 präsentierte Malthus ein Argument, das angab, dass das Wachstum der menschlichen Population die Nahrungsproduktion exponentiell überholen würde, was in eine allgemeine Misere führe. Aber seine Warnung wurde von der wachsenden Flut industriellen/technologischen Optimismusses ignoriert", beklagen Devall und Sessions.[24]

Nun war es Malthus Theorie, dass die Bevölkerung geometrisch zunehme, während das Nahrungsangebot arithmetisch wachse. Seit seinen Tagen wurde diese Sicht wiederholt als falsch erwiesen. Schon zu seinen Lebzeiten wuchsen Agrikultur und Industrie schneller als die Bevölkerung.

Aber Malthus ist ebenso für seine Ansicht bekannt, dass „natürliche" Kräfte wie Krankheit und Hunger die „Überbevölkerung" verringern würden, wie durch ein natürliches Gesetz, und dass nichts getan werden sollte, das Leiden durch soziale Bedingungen zu lindern. Dies schließt das Leid der Frauen in den Händen von Männern ein: „Es mag hart scheinen, dass eine Mutter und ihre Kinder, die selbst keiner speziellen Straftat schuldig geworden sind, für das schlechte Verhalten des Vaters leiden sollten. Aber dies ist eines der unabänderlichen Naturgesetze. Und, da wir das wissen, sollten wir zweifaches über das Subjekt denken und uns des Bodens, auf dem wir gehen, sehr sicher sein, bevor wir uns erdreisten, entgegen zu handeln."[25]

Kein Frauenfreund würde den Gehorsam zu Männern als unabänderliches „Naturgesetz" bezeichnen. Dennoch fordern die Tiefenökolog*innen von den Ökofeminist*innen, diesen Autor zur Überbevölkerung zu Herzen zu nehmen. Während der USC Konferenz unterbrach Sessions seine eigene Rezitation, um die ÖkofeministInnen

gönnerhaft zu fragen, was sie „beabsichtigen, zum Problem der Überbevölkerung zu tun“. Sessions sagte, die ökofeministische Position zur Überbevölkerung sei ihm bis jetzt unklar.

Die Ökofeminist*innen gehen davon aus, dass historisch Männer Frauen wegen ihrer Reproduktionsfähigkeit ausgebeutet (mined)* haben, wie sie die Natur wegen ihrer Ressourcen ausgebeutet (mined) haben. Die Beherrschung von Frauen und die Beherrschung von Natur liefen parallel. Wie Feminist*innen aller Richtungen betont haben, sind das Gebären und Aufziehen von Kindern häufig lästig und verhindern oftmals anderen Arten der Arbeit. Den Frauen die Reproduktionswahl zu verwehren, hat zu einer Unterdrückung ihrer Entwicklung und Persönlichkeit geführt, einer Beschneidung ihrer Identität und Freiheit, und einem Ausschluss irgend einer Zukunft, außer derjenigen der Kinderaufzucht.

Indem den Frauen ihre Persönlichkeit im Namen einer Verweigerung des Ichs abgesprochen wurde, haben die Männer Frauen oftmals einzig auf kindergebärende Maschinen reduziert: d.h. lediglich auf eine ihrer vielen biologischen Funktionen. Sie haben die volle Teilhabe der Frauen an der zweiten Natur der Gesellschaft, der Kultur, abgeschnitten. Somit verweigerten sie ihnen die volle Ausübung sowohl ihrer ersten wie der zweiten Natur, ihre biologische Identität.

Was nicht heißen soll, dass viele Frauen sich nicht für Kinder entscheiden, oder dass ihre Gebärfähigkeit ihnen nicht wichtig ist. Die Sache ist, dass auf der ganzen Welt die Männer in unterschiedlichen Graden versucht haben, den Frauen im Leben wenig Auswahl zu lassen, außer Kinder zu gebären. In einigen patriarchalen Kulturen ist sein Status unter Männern umso höher, je mehr Kinder die Frau eines Mannes gebärt.

Glücklicherweise haben die Frauen in den vergangenen Jahren mit der Forderung der vollen Kontrolle über ihre Gebärfähigkeit reagiert. Sie wollen nicht, dass das Gebären von Kindern durch die Erfordernisse einer männlichen Kultur befohlen wird. Die Entscheidung, Kinder zu haben oder keine Kinder zu haben, muss letztlich durch Frauen getroffen werden.

Sessions muss anscheinend darauf hingewiesen werden, dass die Teilnahme einer Frau an der Gesellschaft als eine politische, soziale, intellektuelle und emotionale Person, oft mit ihrem Entschluss Hand in Hand geht, keine Kinder oder weniger Kinder zu haben, als Männer aus Statusgründen wollen. Erstaunlicherweise verfehlte es Sessions komplett, auf einer Konferenz, bei der eines der deklarierten Ziele die Schaffung der Verbindung zwischen Tiefenökologie und Ökofeminismus war, zu fassen, dass die Antwort auf das „Überbevölkerungsproblem“ ihm ins Gesicht starrte: der Feminismus selbst. Vielleicht ist der wichtigste Einzelfaktor der Bevölkerungsredu-

zierung die zunehmende Kontrolle, die Frauen über ihren Körper und den Reproduktionsprozess haben.

Sessions Unfähigkeit, dies zu begreifen, ist mehr als nur Kurzsichtigkeit. Obwohl den Feminismus als eine Lösung der Überbevölkerung zu begreifen: das was er als ernstes Problem sieht, deutlich am besten lösen würde, würde dies auch Zorn und Verwüstung über seine sexistische Ideologie bringen, da eine Allianz mit dem Ökofeminismus bedeuten würde, die Frauen für seine Bewegung als volle, teilnehmende, individualisierte Personen, die über ein rationales Selbst verfügen, zu akzeptieren. Aber Sessions Ideologie, die den Frauen Selbstlosigkeit zuweist und von ihnen fordert, „wie ein Berg zu denken“, kann dies nicht fassen. Tatsächlich würde sie dies wegblasen. Weil in der Tiefenökologie die Frauen das Modell für Nichtsein sind, das Modell „denkender Berg“.

Die Lösung der Überbevölkerung, die Sessions u.a. verschlägt, ist das „Fertilitäts“programm. „Optimale menschliche Tragfähigkeit müsste für den Planeten bestimmt werden: für den Planeten als eine Biosphäre und für bestimmte Inseln, Täler und Kontinente. Eine drastische Reduktion der Bevölkerungswachstumsrate des Homo Sapiens durch humane Geburtenkontroll-Programme ist erforderlich.“[26]

Es ist nur zu gut bekannt, das Fertlitätsprogramme in der Realität Sterilisationsprogramme sind, sowohl für die Frauen in der Dritten Welt wie für amerikanische farbige Frauen. Weit davon entfernt, den Frauen Wahlfreiheit zu gewähren, zwingen die Programme Frauen häufig, überhaupt keine Kinder zu haben.

Weil der Tiefenökologie ein Zugeständnis zu der Aktualisierung des Humanpotentials aller Frauen fehlt, speziell ihrer Persönlichkeit, gibt es in ihren Vorschriften nicht mehr als in gegenwärtigen patriarchalen Regierungen, was die Zwangsrationalisierung von Frauen auf Reproduktionsfabriken verhindern würde.

Es wäre arrogant und vermessen und unglaublich für eine Gruppe von weißen Männern, die in der „Wildnis“ umherwandern, und in einer Natur, die sie als irrational betrachten, „Demut“ zu erfahren, so irrational wie sie denken Frauen sagen zu müssen, ob Frauen gebären sollten oder nicht.

Außerdem wäre es dumm und unglaublich für Frauen, wenn sie ihnen erlaubten dies zu tun, da dies in der Tat bedeuten würde, Fertilitätsprogrammen beizutreten.

Trotz all ihrer Pietät gegenüber Wildnis und Natur würde die Lösung der Überbevölkerung der Tiefenökolog*innen diese genauso rationalisieren, wie die moderne Industriegesellschaft die Natur rationalisiert und genau die Gesellschaft produzieren, die die Tiefenökolog*innen brandmarken.

In einem Atemzug brandmarken sie die Industriegesellschaft und im

nächsten fordern sie die Technik von Fertilitätsprogrammen. Die Tiefenökolo*innen würden Frauen im Namen einer emanzipatorischen Natur rationalisieren. Sie würden Frauen der reproduktiven Entscheidung im Namen einer spirituellen Verbundenheit mit der natürlichen Welt berauben. Sie würden von Frauen erwarten, ohne Individualität und Kontrolle über ihr eigenes Leben auszukommen, im Namen der „Demut" zur natürlichen Welt. Und sie würden von Frauen fordern, im Namen eines Antianthropozentrismus, ihr Bewusstsein von Grenzen aufzugeben, und weiter: von Unterdrückung.

Folgerung

Trotz der Spaltung zwischen der Tiefenökologie, mit ihrer Vermeidung von sozialer und natürlicher Geschichte, und der sozialen Ökologie, mit ihrer Orientierung in Richtung diese Geschichten, scheinen Tiefenökologen um die Bildung einer Allianz mit Ökofeminist*innen bemüht.

Ökofeminist*innen haben in einer solchen Umarmung nichts zu gewinnen. Die Affinitäten wischen zwei Bewegungen existieren hauptsächlich in den Köpfen von Tiefenökologen. Die seltsame Mischung von Konfrontationen des Macho John Wayne mit Wildnis und taoistischen Platitüden über Selbstzerstörung passen mehr auf privilegierte weiße Männer, mit einem Sinn für das Outdoor-Leben als auf Feministinnen und ihren Kampf um Identität, Individuation und einen wirklich menschlichen Status sowohl in der Natur wie in der Gesellschaft. Die Tiefenökologie fängt Frauen in unsinnigen und sich kreisenden Argumenten.

Beide, soziale Ökofeminist*innen und spirituelle Ökofeminist*innen haben im großen und ganzen der Verführung durch die Tiefenökologie widerstanden. Sie haben Sessions auf der US-Konferenz als Antwort auf seine Frage rundherum ausgepfiffen. Affinitäten des Ökofeminismus, so es welche geben muss, müssen in einer Tradition stehen, die die ökologische Individuation und Harmonie betont, anstatt tiefenökologische Selbstvergessenheit.

übersetzt von Monika Kern

Janet Biehl ist Inhaberin des M.A. in „liberal studies" der City University of New York. Eine aktive Ökofeministin im „Green movement". Sie ist dem Institute for Social Ecology in Vermont angeschlossen und arbeitet zur Zeit an einem Buch über Ökofeminismus.

** Biehl benutzt für die Ausbeutung der Frauen wie die Ausbeutung der Naturressourcen den englischen Begriff „to mine". Leider gibt es im Deutschen keine Entsprechung, die die Parallelität der Ausbeutung der Natur mit der Ausbeutung der Frauen gleichermaßen äquivalent beschreibt: „to mine" bezieht sich i. e. S. auf das Graben in der Erde nach Kohle. Wörtlich werden Frauen auf-

grund ihrer Reproduktionsfähigkeit ebenfalls „ausgegraben“.

[1] Jim Cheney, „Ecofeminisin and Decp Ecology“, Environmental Ehtics 9, Sommer 1987, S. 115-146.

[2] Kirkpatrick Säle, „Shades of Green: Kirkpatrick Sales Speaks on Ecological Politics“, KickItOver. Winter 1986/87, S. 8.

[3] Bill Devall und George Sessions, Deep Ecology: Living As If Nature Mattered (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985). S. 93.

[4] Zit. nach ebd., S. 74.

[5] Zit. nach ebd., S. 243.

[6] Michael Zimmerman, „Feminism, Deep Ecology and Environmental Ethics“, Environmemal Ethics 9, Frühjahr 1987, S. 22 (Hervorhebung durch die Autorin).

[7] Devall und Sessions. a. a. O., S. 182.

[8] Ebd., S. 153.

[9] Ebd., S. 68.

[10] Ebd., S. 67.

[11] Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering (Berkeley: Univ. of Cailfornia Press, 1978); Evelyn Fox Keller, Reflections on Gender and Science (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1985); und Jane Flax, in: Hester Eisenstein und Alice Jardine, Hrsg., The Future of Difference (Boston: G.K. Hall, 1980).

[12] Devall und Sessions, a. a. O., S. 33.

[13] Ebd., S. 65.

[14] Ebd., S. 11.

[15] Bill Devall, „The Deep Ecology Movement“, Natural Resources Journal 20,1980, S. 309.

[16] Nancy C.M. Hartsock, „False Universalities and Real Differences: Reconstituting Marxism for the Eigthies“, New Politics Frühjahr 1987, S. 88.

[17] Henry David Thoreau, zit. in Devall und Sessions, a. a. O., S. 109.

[18] Devall und Sessions, a. a. O., S. 110 .

[19] Luther Standing Bear,in: T.C. Mc Luhan, Hrsg., Touch the Earth: A Self-Portrait of Indian Existence (Beaverton, Ore.: Touchstone, 1976).

[20] Cheney, a. a. O., S. 16.

[21] Devall und Sessions, a. a. O., S. 65.

[22] Ebd., S. 70.

[23] Zit. nach ebd., S. 76.

[24] Ebd., S. 46.

[25] Zit. in John L. Hess. „Malthus Then and Now“, The Nation 18. April 1987, S. 498.

[26] Devall, a. a. O., S. 311.

Murray Bookchin
Die Radikalisierung der Natur – Zur Ethik eines radikalen Naturverständnisses

aus: Schwarzer Faden, Nr. 17, 1/1985, S. 22-29.

Vortrag auf dem Kongress in Venedig. In unserer Fassung besonders im ersten Teil um schwerverständliche philosophische Passagen gekürzt. Aus dem Englischen von Bernhard Arracher.

Die radikale Sozialökologie versucht den dunklen Schleier des Dualismus und der Metaphysik zu durchbrechen, der die Menschheit von der Natur trennt: sie versucht die Natur zu „radikalisieren“, oder genauer gesagt unser grundlegendes Verständnis der natürlichen Welt. Sie fordert die tradierte, westliche Auffassung von Natur offen heraus, deren besorgte Erben wir sind.

Seit mehr als zwei Jahrtausenden hat die westliche Gesellschaft beinahe ohne Unterlass ein Abbild von der natürlichen Welt geschaffen, das äußerst reaktionär ist. Natur in dieser Vorstellung ist „blind“, „sprachlos“, „grausam“ und „dürftig“ – oder nehmen wir Marx' Ausdruck vom „Reich der Notwendigkeit“, welches sich unablässig dem eifrigen Streben des Menschen nach Selbstverwirklichung und Freiheit entgegensetzt. Hier steht der Mensch einer feindlichen „Andersartigkeit“ gegenüber, die mit tyrannischem Zwang auf ihn einwirkt, der er seine Mühe und List entgegen stellen muss. ... Es hat in dieser Tradition des bitteren Konflikts zwischen Mensch und Natur seinen Ursprung, dass sich Wirtschaft als Wissenschaft der „knappen Güter“ gegen „grenzenlose Bedürfnisse“ definiert hat; Psychologie als Disziplin zur Kontrolle der widerspenstigen „inneren Natur der Menschheit“, durch Rationalität und die Gebote der „Zivilisation“; Sozialtheorie als Erklärung für den Aufstieg des Menschen von „roher Animalitat“ ins strahlende Licht von Kultur und Vernunft. Alle Klassentheorien der gesellschaftlichen Entwicklung wurzelten seit nahezu zwei Jahrhunderten in dem Glauben, dass die „Herrschaft des Menschen über die Natur“ dem Bedürfnis entspringt, die Natur zu beherrschen, als Voraussetzung für die Emanzipation der Menschheit als Ganzes.

Diese Betrachtungsweise der Geschichte, die schon in den politischen Schriften Aristoteles' zum Ausdruck kommt, hat sich in den Händen von Marx den Status einer „sozialistischen Wissenschaft“ angeeignet und liefert seither eine hinterhältige Rechtfertigung für Hierarchie und Herrschaft im Namen von Gleichheit und Befreiung ...

Im Unterschied dazu hat die radikale Sozialökologie eine fundamental andere Sicht der Natur und ihrer Entwicklung. Entgegen dem herkömmlichen Image als „sprachlos“ usw. wird die natürliche Weit alles in allem für kreativ gehalten, für mutualistisch, fruchtbar und als Grundlage für eine Ethik der Freiheit betrachtet. Von diesem Standpunkt aus sind biologische Zusammenhänge weniger stark durch „Rivalität“ und „Wettbewerb“ geprägt, Eigenschaften, die ihr durch die darwinistische Orthodoxie zugeschrieben wurden, als durch mutualistische Eigenschaften, die von einer wachsenden Anzahl moderner Ökologen betont werden; eine Sichtweise, die von Peter Kropotkin als erstem vertreten wurde, der aber dafür nicht die ihm gebührende Anerkennung in der Literatur erfährt. Tatsächlich hinterfragt die radikale Sozialökologie die grundlegenden Voraussetzungen der „Gesundheit“, die eine so entscheidende Rolle im darwinistischen Drama des evolutionären Überlebens spielen. Wie William Träger in seinem verständlichen Werk über Symbiose betont: „Der Konflikt in der Natur, zwischen verschiedenen Organismen wurde allgemein mit Ausdrücken wie ‚Existenzkampf‘ und ‚survival of the fittest‘ (Überleben des Stärkeren) belegt. Jedoch erkennen einige Leute, dass ‚gegenseitige Hilfe‘ (mutual cooperation) zwischen verschiedenen Organismen – Symbiose – genau so wichtig ist, und dass der Gesündeste der ist, der anderen am meisten beim Überleben hilft.“ Dieses gehaltvolle und höchst erleuchtende Urteil hat vielleicht sogar eine weitere Tragweite als Träger vermutet. Dass es für die Definition unseres Ökosystems relevant ist, ist offensichtlich: das Band der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Arten, Pflanze und Tier, offenkundig sich ergänzende Symbionten, sogar Räuber und Gejagter – formen die Geometrie einer ökologischen Gemeinschaft. Wie unsere Studien zeigen, ist die Komplexität dieser Beziehungen, ihre Verschiedenartigkeit und Kompliziertheit, eine entscheidende Determinante der Stabilität eines Ökosystems. Im Unterschied zu biologisch komplexen Temperaturzonen sind unsere relativ einfachen Wüsten- und Arktikökosysteme äußerst anfällig und brechen mit dem Verlust oder der zahlenmäßigen Abnahme von nur wenigen Arten zusammen.

Der Schub der biotischen Evolution über große Zeitabschnitte organischer Entwicklung war die anwachsende Veränderung von Arten und ihren Verknüpfungen zu hochkomplexen, grundlegend mutualistischen Beziehungen, ohne die die ausgedehnte Kolonisierung der Pflanze durch das Leben, nur schwer möglich gewesen wäre. Einheit in Verschiedenartigkeit ist eine Determinante nicht nur für die Stabilität einer ökologischen Gemeinschaft; es ist eine Quelle für die seine Fruchtbarkeit, für sein evolutionäres Potential um noch mehr und komplexere Lebensformen und biotische Wechselbeziehungen zu schaffen, sogar in den unwirtlichen Gebieten des

Planeten. Gemeinschaft – die ökologische Gemeinschaft – ist der Kern der organischen Evolution ...

Evolutionstheorie, von Darwin bis heute, krankt an der höchst atomistischen Auffassung, die das anglo-amerikanische Denken, seit den frühesten Tagen seines empiristischen Erbes in John Lockes Werk geprägt hat. Lockes Erfahrungstheorie, die in den drei Jahrhunderten nach seinem Tod so einflussreich war, strukturiert Ereignisse um „einfache Ideen“, als Informationen über Farbe, Dichte, Geruch, Geräusche und ähnliches. Diese Informationen werden durch unsere Sinnesapparate aufgenommen und auf das „leere Blatt“ oder die Tabula Rasa unseres Geistes eingeschrieben.

Nach Locke setzt der Geist (wohlgemerkt) diese Sinnesatome in komplexe Ideen um und öffnet sie dadurch der Abstraktion, dem Vergleich und der Anschauung ... Diese Atomisierung der Realität in vielerlei Hinsicht ist ein Produkt des hemmungslosen Ego, dessen Souveränität und Unabhängigkeit Kern der anglo-amerikanischen politischen Theorie ist, und auch unseren Begriff von der organischen Entwicklung beeinflusst. Das Ergebnis der Evolutionstheorie sind Arten – mit all der Spezifizierung und Isolation, die das Wort selbst ausdrückt. Wir sind beispielsweise nur zu vertraut mit der Entwicklung des Eohippus (Urpferd), dem kleinen vierzehigen Säugetier des Eozän, zum modernen Pferd des späten Pleistozän, besonders seinem Überbleibsel, dem Eprzewalski in Asien. Bildhafte Berichte über dieses Beispiel intraspezifischer Entwicklung bilden den Standardgehalt unserer Grundlagentexte über die Evolution.

Aber behandelt eine so hilflose Erklärung, die sich (in sich geschlossen) auf den „Ursprung der Arten“ und ihre Entwicklung beschränkt, die Realität organischer Entwicklung erschöpfend? Gibt uns diese Überführung der „einfachen Qualitäten“ Lockes in einzelne „einfache Arten“, die in der geballten Faust des Biologen mechanisch zusammengedrückt werden, die korrekte Erklärung der Evolution als eine wahrhaft organische, nicht eine nur mechanistische Vorstellung von Evolution, mit ihrem Reichtum an zusammenhängender Veränderung, Aufeinanderfolge etc.? – Ich glaube es gehört mehr zur organischen Evolution, als eine Sammlung intraspezifischer Stränge, von denen sich jeder einzelne für sich durch eine selektive Interaktion von „Rivalen“ und „abiotischen“ Kräften, die die „Gesunden“ von den Kranken ausscheiden, entfalten.

Was uns fehlt zum „Ursprung der Arten“ ist eine zusammenhängende Konzeption der Entwicklung der Tiere und Pflanzen, eine die über die simple Idee des „Ursprungs“ als ein plötzlicher Sprung der Arten in die Existenz hinausgeht. Evolution, in ihrem tiefschürfendsten Sinn, ist die Geschichte der Entwicklung des Ökosystems, nicht nur die Entwicklung einer einzelnen oder mehrerer Arten in all ihrer Locke'schen Einzigartigkeit und Isolati-

on. Das Bild des Eohippus, der als „Vorfahre“ des behuften Pferdes, das sich aus einem kleinen vierzehigen Säugetier entwickelt hat, wird zur Fiktion, wenn alle Biota und das Ökosystem, das sie ausmachen, vom Konto der Evolution abgebucht werden. Die Arten haben sich als Teil der Entwicklung einer ökologischen Gemeinschaft entwickelt, das heißt, korrelativ mit den ökologischen Beziehungen, die ihnen eine Bedeutung und Definition in der evolutionären Entwicklung als Ganzes geben. Auf jeder Stufe seiner Entwicklung war der Eohippus mehr als eine Art; er hatte eine sehr komplexe Staatsbürgerschaft innerhalb einer biotischen Gemeinschaft, die sich als Ganzes entwickelte. Hätte sich der Eohippus nicht mit dieser Gemeinschaft verändert, und hätte er nicht das gleiche evolutionäre Schicksal mit ihr geteilt, wäre er ausgestorben wie so viele andere Arten, die auf der Strecke blieben ...

Arten entwickeln sich nicht nur gemeinsam und symbiotisch: das Ökosystem als Ganzes entwickelt sich in gemeinsamer Synchronität mit den Arten, die es ausmachen, und es spielt hauptsächlich die Rolle eines Ganzen in Beziehung zu seinen Teilen. Genauer gesagt, es ist nicht nur die gemeinsame Artenentwicklung, die uns ein authentisches Bild des evolutionären Wandels gibt, sondern man muss auch Struktur, Bau und Kompliziertheit der Beziehungen zwischen den Arten berücksichtigen. Die „Geometrie“ sich entwickelnder Ökosysteme zu noch größerer Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit muss ganz klar in den Vordergrund des evolutionären Bildes gestellt werden, wenn wir die Entwicklung der Arten – die Öko-Evolution – richtig verstehen wollen.

Es gibt einen fast metaphysischen Sinn in welchem größere Vielfalt und Kompliziertheit das soziale Analogon zu unserem modernen Begriff von Freiheit darstellt. Freiheit in seiner aufkeimenden Form ist schon vorhanden in der Selbststeuerung des Lebens als solchem, besonders in dem aktiven Bemühen jeden Organismus' es selbst zu sein und sich allen äußeren Einflüssen zu widersetzen, die versuchen seine Identität zu verändern. Innerhalb dieses Selbststeuerungsprozesses von Bewegungsfähigkeit und Erregbarkeit liegen die Anfangsstadien der Sinneswahrnehmung, die Entwicklung eines Nervensystems, rudimentäre Subjektivität und die Intellektualisierung, die das Denken hervorbringt, Bewusstsein und selbstreflektierender Wille ...

So betrachtet ist die Freiheit in ihrer ursprünglichsten Form auch eine Funktion von Vielfalt und Komplexität; ... sie bedeutet nichts, wenn sie nicht pluralistisch ist in den Aussichten, die sie dem Leben bietet, – ja wenn sie nicht verschiedene Entwicklungsrichtungen offen lässt ...

Denn mit wachsender Vielfalt und Kompliziertheit werden Lebensformen „eigensinniger“ (willful) in dem Sinn, dass es nicht nur mehr zu „wählen“ gibt, und mehr „ausgewählt“ wild, sondern auch dass das Wort „müssen“

als ein Ausdruck von Zwang weniger wird und die Aktivität des Lebens und seine „Hartnäckigkeit“ entsprechend erhöht werden ...

Das Alltagsleben und die binären Zahlen der Kybernetik führen uns dagegen in Versuchung Bedeutungen zu verkürzen, die Schattierungen und Feinheiten abzuschwächen, die im Fluss der Realität existieren. Daher sprechen wir in steigendem Maße von „Wandel“, anstatt von „Wachstum“ ... Schlechte Gewohnheiten schließen uns die Realität aus und bringen uns von den Pfaden der Einsicht und Differenzierung ab. Diese Barbarisierung des menschlichen „Selbst“, mit ihrer Verleugnung einer „Eigenheit“ und Subjektivität die „nicht-menschlich“ ist, fordert ihr Opfer in unserer Fähigkeit fließende Abstufungen der Entwicklung zu unterscheiden und zu einem zusammenhängenden einheitlichen Ganzen zu vereinigen.

Wir werden gewohnheitsmäßig reduktionistisch und simplizistisch in unserer „entweder-oder-Mentalität“ getrennter Kategorisierung ….

Rudimentärer (nicht voll ausgebildeter) „Wille“, rudimentäre „Auswahl“ und „Freiheit“ sind sicher nicht menschlicher „Wille“, „Auswahl“ und „Freiheit“. Miteinander gepaart werden sie durch die Fähigkeit der Menschheit, Beziehungen zu symbolisieren, zu verbalisieren und zu institutionalisieren und sie werden letztlich zu dem gemacht, was wir „Gesellschaft“ nennen, die sich durch Arbeitskraft und Gehirntätigkeit von spontan gebildeten biotischen Gemeinschaften unterscheidet. Aber genauso wie jeder werdende menschliche Embryo uns daran erinnert, dass unsere Art nicht voll ausgebildet auf die Welt kommt und Geschichte hinter jedem Anfang wie auch jedem Ende liegt, so trägt sogar das „Selbst“ des Bourgeois, der sein Ego auf den Bürgersteigen unserer großen Städte zur Schau trägt, noch den „Schleim“ der Naturgeschichte an seinen Schuhen. Damit soll nicht gesagt werden, dass soziale Begriffe auf Kategorien der Natur zurückzuführen sind – nur dass sie evolutionäre Ergebnisse sind, deren Ursprünge genauso in der Natur wie auch im Menschen zu suchen sind. Die „Fakten des Lebens“ sind in Wirklichkeit Prozesse, und sie sind nicht weniger frei von Organischem, wie der menschliche Körper frei von Zellen ist ...

Zur Vermeidung neuer Fehler: Für Sartre, der der westlichen Auffassung folgte, dass die Natur von einem unbeugsamen Gesetz regiert wird, bedeutet Organismus (organicity) Notwendigkeit – ich habe schon in der „Ecology of Freedom“ (Palo Alto: Cheshire Books 1982) gesagt, dass es präzise ausgedrückt, eine fruchtbare Natur ist, die heute unter den Zwängen einer bestialisch anti-ökologischen Gesellschaft steht ...

Dass die Menschen die Natur „blind“ etc. erscheinen lassen können, wird durch die Geschichte der natürlichen Welt in der Obhut des menschlichen

Geistes demonstriert – nicht zu sprechen von ihrem Schicksal in menschlichen Händen. Der marxistische dialektische Materialismus mit seinem eigenen blinden Begriff organischer „Gesetzmäßigkeit“, der auf die Gesellschaft übertragen, Stalin und seinesgleichen den Freibrief gab, die abscheulichsten Verbrechen „im höheren Interesse der Geschichte“ zu begehen – oder Hitlers „Blut- und Bodenethos“, der brutal zehn Millionen Leben an den Fronten und in den KZ gefordert hat – alles das trägt dazu bei, Klugheit, Bedachtsamkeit und Distanz im Hinblick auf jede streng naturalistische Ethik zu fördern ...

Aber Naturphilosophie zeichnet sich streng gesprochen zum einen durch Archaismus zum andern durch mechanistische Wissenschaftlichkeit aus, und sie sollte deshalb nicht mit Ökophilosophie verwechselt werden. Naturphilosophie tendiert dazu moralischen Zwang und eine „Einheit“ mit der natürlichen Welt zu betonen, die durch eine strenge Bindung an den Begriff des „Naturgesetzes“ zementiert wird ...

Grundlage für eine neue Ethik

Ökophilosophie entwickelt sich aus dem reichen Nährstoff der Freiheit: der Spontaneität, Verschiedenartigkeit, Fruchtbarkeit und Schöpfungskraft der Natur. Traditionelle Naturphilosophie war fast immer imperialistisch: ihre Botschaft von Gesamtheit stellt Gesellschaft und Natur unter die Herrschaft des „Einen“ oder des Terminus' eines „Absoluten“ zu dem sich alle historischen Stränge endgültig vereinen. – Die Ökophilosophie hat kein geschlossenes, viel weniger ein vorherbestimmtes Ende; sie betont eine Dialektik der Abstufungen, die die Geschichtsphasen miteinander verbinden, aber sie nicht in einen alles absorbierenden Geist, Gott oder Logos verfeinern ...

Und es kommt von diesem Image eines Naturprozesses mit seinen vereinheitlichenden Begriffen von Kreativität und Mutualismus und einer Freiheit, die durch die Selbststeuerung des Lebens vermehrt wird, dass die Grundlage für eine objektive Ethik formuliert werden kann. Was nicht heißt, dass die Natur „ethisch“ im menschlichen Sinn ist, dass sie bewusst selbstreflexiv oder selbst bewertend wäre. Natur ist weder „grausam“ noch „freundlich“, „tugendhaft“ noch „böse“, „gutmütig“ oder „hart“. Noch ist sie „hierarchisch“ oder „egalitär“, „bestimmend“ oder „demokratisch“, „ausbeutend“ oder „mildtätig“. Diese antropomorphen Auslegungen eines Naturethos sind im besten Fall romantisch oder stellen einen mythischen Begriff von Natur in den Dienst totalitärer politischer Ideologien im schlechtesten Falle. Wir sind schon durch den Mythos überlastet, die Natur habe eine „Ökonomie“, die alles – von Laissez-faire bis zur sozialistischen Planung – mit ihren zugehörigen Ideologien des Sozialdarwinismus und des dialektischen Materialismus beinhaltet.

Tatsächlich ist die Gesellschaft genau genommen ein menschliches Phänomen und nicht eines der Natur. Menschliches Sozialleben ist ein Komplex von klar definierbaren Institutionen, für welche es keine Parallelen in der Natur gibt – Monarchien, Republiken, Demokratien, gesetzgebende Körperschaften, Gerichte, Polizei- und Militäreinrichtungen und ähnliches, unterscheiden sich von Naturgemeinschaften nicht nur durch ihre scheinbare Kompliziertheit, sondern durch ihre auffällige Absichtlichkeit. Diese Institutionen sind Produkte des menschlichen Wllens, der menschlichen Absichtlichkeit und die Produkte sehr bestimmter Ziele, deren Ergebnisse quasi-biologischen Formen – wie die menschliche Familie und sexuelles Rollenverhalten – noch hinzugefügt werden. Wenn physische Überlegenheit oder sogar geistige Schärfe (wie Jane Godall-Lawick uns in ihrer Studie über die „Hierarchie“ bei Schimpansen glauben machen möchte) die Ursache für eine Art Rangsystem in der Tierwelt sind, bräuchten wir noch immer dringend ein anderes Wort für „Hierarchie“, um Rangsysteme in der menschlichen Welt zu erklären.

Nur die menschliche Gesellschaft konnte einem Verrückten wie Caligula an die Spitze des Römischen Imperiums oder einen geistlosen Narren wie Ludwig XVI. auf den Thron von Frankreich, eine arglose Ränkeschmiedin an den Hof von Schottland und einen Massenmörder wie Stalin in den russischen Kreml stellen. Diese unermesslich mächtigen Individuen waren nicht Produkte irgendwelcher besonderer Gaben – physisch oder geistig – die ihnen zu diesen dominanten Positionen verhalfen hätten; sie waren Geschöpfe von Institutionen, von absichtlich geplanten, von Menschenhand geschaffenen Strukturen, die wir abwechselnd als politisch, ökonomisch oder sozial bezeichnen können – aber keinesfalls als organisch. Sie erlangten Macht, oft von sehr bedrückender Art, nicht aufgrund irgendwelcher sichtbarer Fähigkeiten, sondern eher durch die Wirkung gänzlich künstlicher Mechanismen oder Institutionen, die auf menschliche soziale Beziehungen beschränkt bleiben, d.h. während jede Gesellschaft – ein künstliches Menschenprodukt mit all seinen hierarchischen Fußangeln – eine Gemeinschaft sein muss, muss nicht notwendigerweise jede Gemeinschaft eine Gesellschaft sein.

Der Gebrauch von Worten wie „Tiergesellschaften“ oder „Sozialinsekten“ ist in höchstem Grade irreführend, wenn wir nicht den institutionellen Charakter menschlicher Gesellschaften aus den Augen verlieren wollen. Tiere mögen biotische Gemeinschaften bilden und sogar innerhalb dieser funktionale Rollen entwickeln, das ist aber weit entfernt von den Bürokratien und Militärkräften, welche die meisten menschlichen Einrichtungen abstützen; aber sogar Ausdrücke wie „Hierarchie“, „Dominanz“ und „Unterwerfung“ sind grob irreführend. Solche Ausdrücke sind sozial. Sie bezeichnen die Art und Weise in welcher Menschen wirtschaftlich ausgebeutet

und politisch kontrolliert werden – und nicht Beziehungen, sagen wir, in welchen Männer bevorzugten Zugang zu Frauen oder besonders wünschenswerten Gebieten haben. Überdies erhöht die wahllose Benutzung dieser Ausdrücke (z. B. „Rangordnung“ für die Mechanismen in Bienenstöcken und für die rein opportunistischen Beziehungen wie in Löwenrudeln) die Verwirrung, die sich schon unter Tierethologen und besonders Sozialbiologen eingebürgert hat. Diese Verwirrung wird zur Absurdität, wenn Ausdrücke wie „Bienenkönigin“ und „König der Tiere“ in Diskussionen über funktional verschiedene „Hierarchien“ gebraucht werden, die sich nur durch den menschlichen Vergleich und deutlich absichtliche menschliche Domination ähneln.

Die Natur ist ein guter Boden für die Pflege menschlicher Ethik, ohne ethisch im gewöhnlichen anthropomorphen Sinn des Wortes zu sein. Was ich meine, ist, dass genauso wie es eine abgestufte Kontinuität zwischen Pflanzenfressergemeinschaften und der menschlichen Gesellschaft gibt, genauso gibt es eine abgestufte Kontinuität zwischen gegenseitiger Hilfe in der Natur und menschlicher Ethik. Das eine ist nicht auf das andere zurückzuführen. Jedes ist durch viele Phasen und sehr deutliche „Stufen“ voneinander getrennt, in welchen eines aus dem anderen entsteht ohne sich gegenseitig zu subsumieren. Gerade so wie die unorganische Welt den Untergrund für die organische abgibt und sogar in sie eindringt, in dem Maß, dass alle Lebensformen aus Elementen und nicht-lebenden molekularen Strukturen zusammengesetzt sind, so wird das Organische der Unterbau für das Soziale …

Diese abgestufte Entwicklung vom Organischen zum Sozialen wird nicht nur durch die Auferlegung von institutionellen Strukturen, die die menschliche Gesellschaft ganz klar von der Gemeinschaft der pflanzen fressenden Tiere abgrenzt, bewerkstelligt – es spielt auch ideologisch eine Rolle insofern wie ethische Normen, moralische Werte und Glaubensmuster eine enge Beziehung zu Vorgängen in der Natur haben ohne dass man sie notwendigerweise darauf zurückführen muss. Wir sind soziale Wesen in einem natürlichen Zusammenhang, wenn wir fühlen und denken, genauso wie wir auch ungewöhnlich „elterliche“ Geschöpfe sind, in der Art wie wir unsere Kinder ernähren und für sie sorgen. Keines kann im anderen aufgelöst werden und jedes hat eine eigene Integrität. ... In diesem Sinne ist Natur immer Grundlage für Gesellschaft – genauso in ihren Geboten zum Zusammenschluss (alle Institutionen mal beiseite gelassen), wie in ihren Anstößen, Impulsen und Streben nach Intellektualisierung und Bewusstsein.

Diese Einsprüche sollten betont werden, so dass wir uns weniger gegängelt und viel freier im Reich der ökologischen Ethik bewegen können. Die Tatsache, dass gegenseitige Hilfe, Selbsterhaltung, Gemeinschaft und ei-

ne Freiheit im Anfangsstadium so nahe am Herzen des Organischen und Evolutionären in der Natur liegen, und dass Natur, mit all unseren Warnungen versehen so nahe am Herzen des Sozialen liegt, ist eine Wirklichkeit, die zu zwingend ist, um sie zu ignorieren. Ich habe das Bild einer immer rastlosen und sich ständig weiterentwickelnden Natur entworfen, mit einem Drang nach Mannigfaltigkeit, nach Ganzheitsgraden und mutualistischem Charakter, der im Streit liegt mit einer höchst imperialistischen westlichen Tradition, die auf disharmonischer Rivalität beruht ... Der Schritt von natürlicher Spontaneität, Fruchtbarkeit und gegenseitiger Hilfe zu menschlicher Absichtlichkeit, Kreativität und bewusster Zusammenarbeit, ist qualitativ entscheidend um der Menschheit auch ihr Recht zu geben. Aber diesen Verhaltensformen und den geistigen Fähigkeiten der Menschheit zur Intellektualisierung fehlt es nicht an Keimfähigkeit ... Wir tun ihnen Gewalt an, wenn wir das Soziale gänzlich auf die Natur zurückführen, da ihre Aufhellung eher der Genetik als der Ökologie angehört (vgl. etwa E.O. Wilson: „Moral der Gene“).

Übertreibung tendiert dazu, jede Reaktion auf die westliche Tradition des Dualismus in die Zwangsjacke einer genauso extremen Einseitigkeit der Erwiderung zu stecken, so dass die „Unmoral“ der Natur (sprich: Grausamkeit) durch eine „genetische Moral“ stärker hervorgehoben werden muss und so eine falsche Antwort mit einer ebenso falschen abgleicht. Radikale Sozialökologie bietet eine Erklärung für die Möglichkeit, dass die Natur wieder revisioniert werden kann, auf eine Art und Weise, die den Unterschied anerkennt, ohne die Kontinuität zu verleugnen, die auf Übertreibung mit Ausgleich reagiert, die sich einer genetischen Ethik widersetzt, ohne eine organische (organismic) Ethik abzulehnen. Diese terminologischen Unterscheidungen sind nicht bloße Nuancen. Sie werfen wichtige Fragen auf in Bezug auf unsere sehr problematische Art die Zusammenhänge zwischen Natur und Gesellschaft zu erfassen. Viele gutmeinende Sozialökologen stimmen immer noch dem westlichen Mythos zu, dass Hierarchie einfach ein Weg ist, Ordnung in die Gesellschaft zu bringen, d. h. dass ohne Rangordnung oder Über- und Unterordnungsbeziehung in einer Tiergemeinschaft, – angefangen bei einem Schwarm Hühner bis zu einer Pavianherde – ein fürchterliches Chaos ausbrechen würde. Vielleicht – aber es ist ein sehr zweifelhaftes „vielleicht“ – wenn man diese Pavianherdenqualität so verallgemeinert, dass man damit menschliches Verhalten erklären will, selbst wenn man nur eine frühe Stufe meint. Wenn man die moderne „Zivilisation“ als einen Führer durch die anthropologische Vergangenheit betrachtet, könnte sie als weitreichendes Argument gegen die Werte der Hierarchie ausgelegt werden, welche heute mehr denn je als in früheren historischen Abschnitten, unsere Art an den Rand der Ausrottung bringt.

Was aber besorgniserregender ist, ist die Oberflächlichkeit dieser „Pavianherden“-ethologie, wenn sie für die Menschheitsgeschichte einem kritischen und prüfenden Blick unterworfen wird. Der prahlerisch dominierende Mann der viktorianischen Kultur wäre möglicherweise eine sozial spaltende Kraft in Gruppen- und frühen Stammesgemeinschaften gewesen. Und es gilt in der Tat aufzuzeigen, dass – wo immer er auftrat und die sehr egalitären Übereinkünfte verletzte – er systematisch ausgemerzt wurde. Die Hopi-Indianer, die Ilhalmiut-Eskimos und viele dieser Gruppen- und Stammesvölker betonten die Werte zurückhaltenden Benehmens, Verminderung des Wettstreits und einer sanften Bescheidenheit im Umgang miteinander. Als Kulturen, die Machtverteilung begünstigten, fanden sie übermäßig misstrauische, sehr egoistische und sich angeberisch feinmachende, hausbackene größenwahnsinnige Individuen unerträglich.

Farley Mowatts Bericht über einen Ihalmiutschamanen, der durch viel Kontakt mit Weißen verdorben worden war, und Dinge und vermutlich auch die Frauen anderer männlicher Mitglieder seiner Gesellschaft für sich beanspruchte, wurde einfach umgebracht, als alle Bemühungen, sein Verhalten zu ändern, nichts gefruchtet hatten. Diese Geschichte ist nicht nur ein Argument gegen die Vorurteile der „Pavianherden“-ethologie, sondern stellt die Identifikation von Hierarchie mit sozialer Stabilität sehr in Frage ...

Die Ursprünge dieser Identifikation finden sich bereits in den Anfängen der hierarchischen Gesellschaft und am sichtbarsten in der viktorianischen Ära; ein Familienvater hatte ein verbrieftes Interesse daran, seine Befehlsposition als „Ordnung“ und Herrschaft des „Gesetzes“ zu legitimieren. Wir sind bis heute die unbewussten Erben einer hierarchischen Mentalität, die nicht nur in den politischen und häuslichen Bereich reicht, sondern in die Art, die Wirklichkeit zu erfahren und „einzurichten“ in eine „Ordnung von eins bis zehn“, usw. Aristoteles war viel ehrlicher in diesem Punkt als spätere Ideologen als er im „Buch Eins“ über „Die Politik“ erklärte, dass die patriarchalische Familie das Reich der Gesetzlosigkeit, des blinden Befehlens und Gehorchens und der Gewalt ist.

Zu beanspruchen, dass radikale Sozialökologie die Natur radikalisieren will, ist keine ideologische Metapher. Es ist ein Versuch, nicht nur die Natur zu radikalisieren – oder, wenigstens unsere Auffassung von Natur, sondern die noch unverdorbenen ökologischen Anschauungen zu radikalisieren, die nicht ganz gegen die westliche Tradition ankommen. Diese Tradition fordert auf heimtückische Weise ihre Opfer unter vielen ihrer Kritiker.

Hierarchie wird noch immer als selbstverständlich betrachtet und die „Pavianherden“-ethologie wird noch immer auf frühes menschliches Verhalten angewandt, selbst wenn ihr oft durch anthropologische Fakten widersprochen wird. ... Anthropolog*innen

haben auf den wichtigen Punkt hingewiesen, dass die Gesellschaft sich nie ohne die Erziehung durch die Frauen und die hinausgezögerte Reifung der Jungen entwickelt hätte. Lovelock und Margulis haben diese mutualistische Beziehung in die „Bausteine“ unserer physischen Entwicklung hineingetragen. Andere von Kropotkin bis Träger haben den Mutualismus zu einem führenden Prinzip in der Evolution gemacht.

Was für die Einschränkungen verantwortlich sein könnte, die unsere neueren ökologischen und evolutionären Theorien belasten, ist präzise gesagt die Tatsache, dass sie Theorien sind – nicht Sensibilität. Wir mögen die Natur „achten“, sie „lieben“, ihre Rolle zur Grundlage unseres Lebens machen, aber wir tun das intellektuell – an sich nichts falsches – ohne die Sensibilität, die diese Einstellungen organisch macht. Einfach gesagt: wir besitzen eine organische Theorie ohne die organische Einstellung, die ihr Lebensfähigkeit verleiht. Ein Aspekt unserer fehlerhaften Einstellung fällt einem leicht ein: unser Bild der Natur ist eine Abstraktion, vielleicht sogar als eine „Berufung“ aber nicht notwendigerweise als „Geistesverfassung“. Diese abstrahierte Konzeptualisierung von Natur fällt besonders in unserer entschieden eingeschränkten Sicht der organischen Individualität auf ...

Unsere Kultur lehrt uns den Umgang mit nichtmenschlichen Lebensformen so, als ob sie für uns nur reine Objekte wären, die wir „Arten“, „Gene“ etc. nennen. Dieser Prozess der Objektivierung schmeichelt uns selbst, d. h. er schmeichelt uns bis zu dem Punkt, wo wir erkennen, dass wir die eigentlichen Opfer dieses Verrats sind und genauso objektiviert wurden wie nichtmenschliche Lebewesen. Jacob Burckhardts Protest gegen die Abstraktion des Selbst, vom konkreten Individuum zu einer vagen, unpersönlichen, historischen Kategorie, ist ein wütender Einspruch gegen eine transzendente Geschichtlichkeit, die die Vergangenheit und ihre Leiden nur als Basis für unsere Gegenwart mit all ihrer Egozentrik und Selbsterhöhung zeigt. „Jedermann betrachtet seine eigene Zeit nicht als eine der vielen vorbeiziehenden Wellen, sondern als Erfüllung von Zeit überhaupt ...“, erklärt er. Das Leben der Menschheit, jedoch ist ein Ganzes; seine zeitlichen und lokalen Wechsel erscheinen als auf und ab, als Glück und Unglück, nur für die Schwäche unserer Einsicht. In diesem Sinn würde ich hinzufügen, schulden wir allen vergangenen Generationen etwas für ihre schrecklichen Leiden und Ängste, deren Leben wir so leichtfertig und überheblich der Erhöhung unseres eigenen Glücks untergeordnet haben. Es gibt keinen „höheren Zweck“ in der Geschichte oder der Gesellschaft, die ihre Marter und unsere selbstgefällige Zufriedenheit als die „Spitze“ der sozialen Entwicklung rechtfertigen.

Stammesmenschen sind weiser und feinfühliger für die Verletzungen des Lebens als wir – in der Vergangenheit wie in der Gegenwart. Die Qual des

Lebens wird nicht in das kollektive Schicksal einer Art oder Gattung überführt. Es ist der Schmerz eines Bibers, eines Bären oder eines Rehs. Unter diesen „Primitiven“ ist die innere Natur des Lebens in all seiner Vielfalt sehr subjektiviert ... Nicht „Tier-“gattungen sondern das Tierindividuum besitzt eine Art „Persönlichkeit“, die Respekt und faire Behandlung hervorrufen. Folglich ist es nicht idiosynkratisch (überempfindlich), wenn man von der Subjektivität der Natur in dieser „primitiven“ Welt spricht; es ist gerade die Substanz dieser frühen Tradition und ihrer Sensibilität – tatsächlich die Art, in welcher der „Andere“ und die „Andersartigkeit“ als ganzes innerhalb des gesamten Gebiets der Realität erfahren wird. Natur ist mehr als ein physio-chemisches Phänomen; sie lebt und ist dicht „bevölkert“, nicht nur von einzelnen menschlichen Lebewesen, sondern auch noch durch individuelle nichtmenschliche Lebensformen.

Wo die westliche Tradition auf krasser Respektlosigkeit vor dem Leben aufgebaut ist, ja man kann sagen, auf dem Hass darauf, ist die „primitive“ Tradition nicht nur dem Begriff nach offen für die harten „Fakten des Lebens“, sondern auch existentiell.

Unser Missbrauch der Natur hat tiefe psychische Wurzeln“ und kommt schließlich aus einem giftigen Hass auf die persönlichen Ansprüche anderer Menschen an das Leben. Wegen ihrer hierarchischen und patriarchalischen Ursprünge fehlt der westlichen Tradition Einfühlungsvermögen nicht nur für nichtmenschliche Lebewesen, sondern auch für den Menschen selbst. Das Kontobuch seiner Geschichte ist ein Trümmerhaufen, in welchem der Abfall von Städten mit zertrümmerten Maschinen und Körperteilen vermischt ist, verstreuter Unrat in einer weiten Ruine, die den wirklichen „Tempel“ dieser „Zivilisation“ darstellt. Tieren wird, milde ausgedrückt, keine Aufmerksamkeit, als Teil dieser Ruine geschenkt. Wir betrachten sie hauptsächlich als „Blindgänger“ der Evolution, wogegen wir ganz davon überzeugt sind, deren Krönung zu sein, als Abfall des „Fortschritts“, der nur existiert um für unsere belanglosesten Zwecke missbraucht zu werden, oft mit abscheulicher Grausamkeit. Die Herrschaft der Natur ist mehr als ein utilitaristisches Projekt, das dazu bestimmt ist, uns vom „Abschaum der Geschichte zu befreien“. Es ist ein verborgener Ruf, ein Akt menschlicher Selbstbehauptung und Selbsterlösung, der die furchteinflößende und unterdrückte Botschaft flüstert, dass wir uns als der größte „Misserfolg“ der Evolution im kosmischen System der Dinge erweisen könnten.

Nicht zufällig ist es wirklich der Künstler, der normalerweise für die Natur „fühlt“, und sie so akzeptiert wie sie ist, nicht mit den Abstraktionen des Wissenschaftlers für den die Natur nur ein Wetzstein zur Schaffung seiner Eleganz ist. In der Kunst zeigt sich die Natur wie sie wirklich ist – sehr konkret, explosiv in ihrem Reichtum an unterschiedlichen Formen und

Farben, identifizierbar in ihrer Vielfalt an existentiellen Phänomenen und ihren Ansprüchen auf individuelle Anerkennung. Hier in den Gemälden eines Turner und den Romanen eines Tolstoi trifft sich die Kunst endlich mit einer ökologischen Sensibilität, um nicht nur eine Ethik der Güte, sondern auch eine Ethik der Schönheit zu schaffen. Das griechische Ideal, dass Tugend durch ihre eigene ästhetische Erhabenheit im uralten Sinn von Harmonie realisiert wird, aus der alle großen Ziele der Menschheit ihre Inspiration und ihren Sinn beziehen.

Anmerkungen

Williani Träger: Symbiosis (New York/van Nostrand Reinhold Co., 1970), S. vii.

Farlcy Mowatt: The People of the Deer (New York: Pyramid Publications, 1968), S. 183.

Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte (Stuttgart: Kröner Verlag, 1905), S. 295.

Auswahlbibliographie zu deutschsprachiger Primär- und Sekundärliteratur von und über Murray Bookchin

Erstellt von Dr. Maurice Schuhmann (unter Berücksichtigung der von Janet Biehl erstellten, internationalen Bibliographie)

Von Bookchin

Die Agonie der Stadt. Trotzdem Verlag, Grafenau, 1996.

Amerika auf den Wegen Hitlers und Stalins, in: Dinge der Zeit, Nr. 16, 1954.

Die Einheit von Ideal und Praxis, in: Schwarzer Faden, 2/97, Nr. 61, S. 21-29.

Formen der Freiheit. Aufsätze über Ökologie und Anarchismus, Büchse der Pandora, Telgte-Westbevern, 1977.

Die Frage nach der Zukunft der Städte und ihrer Bürger, in: Schwarzer Faden 3/94, Nr. 50, S. 28-35.

Für eine befreiende Technologie, in: Unter dem Pflaster liegt der Strand, Nr. 2, 1974, ebenso: Laubfrosch Verlag, Karlsruhe, ca. 1980.

Die Grenzen der Stadt, Jakobsohn, Berlin, 1974.

Hierarchie und Freiheit, Karin Kramer Verlag, Berlin, 1981.

Hör zu, Marxist!, in: Unter dem Pflaster liegt der Strand, Band 1, 1974, S. 49-109, ebenso: Winddruck Verlag, Texte 8.

Kommunismus und Selbstbestimmung, Karin Kramer Verlag, Berlin, 1974.

Unter dem Pseudonym: Lewis Herber, Lebensgefährliche „Lebensmittel“ : sind unsere Nahrungsmittel noch Lebensmittel?, H. G. Müller, Krailling b. München, 1953.

Libertärer Kommunalismus. Ein Konzept für eine konkrete Utopie, in: Schwarzer Faden, 3/92, Nr. 43, S. 20-25.

Marx, Freud und der Verrat der Natur, in: Psychologie heute, September 1985. Ebenso in: Tu was du willst. Anarchismus – Grundlagen zur Theorie und Praxis, herausgegeben von Hans-Jürgen Degen, Verlag Schwarzer Nachtschatten, Berlin, 1987.

Die nächste Revolution. Libertärer Kommunalismus und die Zukunft der Linken, Unrast Verlag, Münster 2015, 2. Auflage, 2020. Rezension von

Wolfgang Haug: https://www.graswurzel.net/gwr/2016/02/murray-bookchins-abkehr-vom-anarchismus/

Natur und Bewusstsein, Winddruck Verlag, Siegen, 1982.

Die Neugestaltung der Gesellschaft. Pfade in eine ökologische Zukunft, Trotzdem Verlag, Grafenau, 1992.

Die Ökologie der Freiheit. Wir brauchen keine Hierarchien, Beltz, Weinheim, 1985.

Parteipolitik oder populistische Politik, Anmerkungen eines in Deutschland reisenden Amerikaners, in: Kommune, Januar 1980.

Schluß mit der Wasserstoffbombe!, in: Dinge der Zeit, Nr. 17, 1954.

Selbstverwaltung, herausgegeben von Wolfgang Haug und Friederike Kamann, Trotzdem Verlag, Grafenau, 1979.

Technik im Dienste des Menschen, in: Sonne! Eine Standortbestimmung für eine neue Energiepolitik, herausgegeben von Friends of the Earth und Stephen Lyons, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt / M., 1979, S. 51-55.

Über die Aufklärung, in: Schwarzer Faden, 3/91, Nr. 39, S. 16-22.

Umwelt und Gesellschaft. Diskussion um Bookchin, Assoziation, Hamburg, 1974.

Völkermord – ein soziales Problem, in: Dinge der Zeit, Nr. 16, 1954.

Von einem Narren der Freiheit, in: Schwarzer Faden, 4/92, Nr. 44, S. 48-51.

Die Wandlung unserer Umwelt, in: Dinge der Zeit, Nr. 31, 1964.

Was ist radikale soziale Ökologie?, in: Kommune. Forum für Politik und Ökonomie, Nr. 10, 1985.

Interviews mit Bookchin

Biehl, Janet: Interview, in: Dies. (Hrsg.): Der libertäre Kommunalismus, die politische Praxis der Sozialökologie; anlässlich des 1. Kongresses zur Sozialen Ökologie in Lissabon / von Janet Biehl. Übers. aus dem Amerikan. von Helmut und Sonja Richter, S. 132-168.

Ditfurth, Jutta, Zieran, Manfred: Noam Chomsky, der Staat, die Masken des Kapitalismus und die revolutionäre Linke, in: Ökolinx Nr. 26/97, S. 4-13. Nachgedruckt als Broschüre: Wir sind dem blinden Prozess der Evolution nicht ausgeliefert, Syndikat A, Moers, 2004

Einarsse, Peter: Interview mit Bookchin, in: Schwarzer Faden, 4/87, Nr. 26, S. 37-41; 1/88, Nr 27, S. 40-44.

Haug, Wolfgang: Der Anarchismus ist sehr schick geworden, Interview mit

Bookchin, in: Schwarzer Faden, 1/95, Nr. 52, S. 4-10.

Holzinger, Lutz: Kann man sich die Frage nach der Wahrheit sparen?, in: Weg und Ziel, 05/1997, S. 53-56.

Schibel, Karl-Ludwig: Ökologie und soziale Revolution, in: Pflasterstrand, Nr. 72, 1980.

Bibliographie

Biehl, Janet: Bibliographie von Murray Bookchin, in: Murray Bookchin: Die Neugestaltung der Gesellschaft, Trotzdem Verlag, Grafenau 1990, S. 208-251.

Über Bookchin (Auswahl)

Diskussion zu „Zu Bookchins Rekommunalisierung“, in: Schwarzer Faden, 2/86, Nr. 21, S. 58-60.

Biehl, Janet: Demokratie organisieren – Von Bookchin zu Öcalan, in: Organisation, Organisierung, herausgegeben von Matthias Naumann und Kevin Rittberger, Nefelis Verlag, Berlin, 2018, S. 92-105.

Harrison, J. Frank: Bookchin und Kropotkin. Gemeinsame Ideen und Organisationsvorstellungen, in: Schwarzer Faden 2/99, Nr. 68, S. 35-43.

Haug, Wolfgang: „Das Wichtigste in den USA heutzutage ist es, Bewusstsein zu schaffen“, in: Graswurzelrevolution, Nr. 312, 2006, S. 19.

Taylor, J. B.: Assimilierte Revolution?, Neoanarchismus und der neue Geist des Kapitalismus, in: Phase 2, 50/2015, S. 29-33.

Waschkuhn, Arno: Politische Utopien. Ein politiktheoretischer Überblick von der Antike bis heute, R. Oldenbourg Verlag, München, Wien 2003, S. 203-207.

Wicht, Claudia: Der ökologische Anarchismus Murray Bookchins, Verlag Freie Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.